زدني علماً

هاني الزعبي

# الذين يحضرون غيابهم

منشورات عويدات

الذين يحضرون غيابهم

هاني الزعبي

# الذين يحضرون غيابهم

## دراسة بنيوية جدلية في المجتمعات العربية

منشورات عويدات
بيروت - باريس

الطبعة الأولى ـ ١٩٨٢

# مدخل

لويس ألتوسر ، ذلك القارىء البنيوي لـ « رأس مال » ماركس ، يسير ، خلال قراءته المتعمقة في بنى افكاره ، مستنطقاً نصوصها المحكية عن معنى انقطاعاتها المفاجئة ، ومغزى مكامن صحتها المقصود ، ويصل ، بعد سفرٍ شاق وعسير استعمل له الادوات العقلية نفسها التي للمنهج الجدلي المادي والتاريخي ، تحليلاً وفضاً لبكارة مجاهل سِفْرِ ماركس العبقري ، إلى اقصى التأكيد : **إن النظرية الماركسية هي نظرية في تاريخ انتاج المعارف**[1] . ويكتب ماوتسي تونغ ، سابقاً ألتوسر ، في هذا المطرح : كانت المادية ، قبل ماركس ، تنظر إلى قضية المعرفة بمنأى عن **طبيعة الانسان الاجتماعية** ، وبمعزل عن تطوره التاريخي ، ولذلك لم يكن في مقدورها أن تدرك تبعية المعرفة للممارسة الاجتماعية ، أي تبعية المعرفة للانتاج **والصراع الطبقي**[2] . ولقد كان ابن خلدون قد لمس لبَّ هذه النظرية عندما كتب : اعلمْ انه لما كانت حقيقة التاريخ أنه

خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال ، مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلب للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الاحوال[٣] . ويضيف ماوتسي تونغ : ان نشاط الانسان ، في الانتاج ، يشكل اهم نشاطاته الاساسية ويقرر نشاطاته الاخرى . فالانسان ، بالاعتماد بصورة رئيسية على نشاطه في الانتاج المادي ، يتفهم تدريجياً ظواهر الطبيعة وخصائصها والقوانين التي تتحكم فيها ، والعلاقة بين الانسان والطبيعة ، وكذلك يتفهم تدريجياً وعلى درجات متفاوتة عن طريق نشاطه ، في الانتاج ، ما يربط بين الانسان والانسان من علاقات معينة[٤] .

وسيبويه ، ابو الصرف والنحو العربيين ، يعرف اللغة العربية بأنها اشارات ذات دلالات لكونها تحمل علاقة[٥] بنية اجتماعية ما بين الافراد الذين يتواصلون في إطار هذه البنية . ويتوصل دي سيوسور ، الجد الاقرب للبنيوية ، إلى تعريف مشابه ودقيق ، حينما يلاحظ : إن كل لغة ، اية لغة كانت ، هي نتاج بنية علاقات اجتماعية معينة في الزمان والمكان ، ولأنها سجينة هذا التعيين البنيوي لا يمكنها أن تُفهم خارج اطاره ذاك[٦] . وتنكشف لماركس واقعةُ أن « رأس المال » و « العمل المأجور » و « الملكية الخاصة » ما هي إلا مقولات علاقات

اجتماعية ، وإن المقولات وما يترتب عليها من مفاهيم وقيم واخلاق تولد وتتناسل او تموت حينما تحيا او تنهار العلاقات الاجتماعية المحددة البنية والتى افرزتها(٧) . وعلم النفس التحليلي يقوم ، على يدي فرويد ، باستنطاق الحلم ليعترف هذا بأنه مجرد رغبة لم تتحقق في حالة اليقظة ، وإذا كان الحلم نفسه ، اي انفلات ما هو لاشعوري ، مجرد رغبة مكبوتة حال بينها وبين التحقق علاقات واقع اجتماعي معين ، اي بنية علاقات إجتماعية معينة وسائدة(٨) فإن الإنسان ذاته يغدو مصوغاً من علاقات اجتماعية لبنية اجتماعية ما ، سواء في منامه او في صحوه .

أما جاك لاكان ، وهو القارىء البنيوي لاعمال فرويد ومنجزاته ، فيتوصل الى الاستنتاج التالي : ان الذات ليست سوى حامل ، حامل لمفاهيم وعادات وتقاليد وقيم وتطلعات ، نختصرها بأن نقول ، عنها أو نشير اليها بأنها تلك العلاقات الاجتماعية التي تسود مجتمعاً ما ، في مكان ما ، في زمن معين ؛ وهي « تنمو » على شاكلة صور في تربة علاقات انتاجية محددة ، ويفرزها نمط انتاج ذو اصول تاريخية ؛ وإذا كانت هذه هي مكونات الذات وقواها المحركة ، فإن الذات ، بفضل هذا التعريف ، تغدو « الصورة المرئية » على مسرح الواقع لتلك العلاقات التي « تخرجها » بالمعنى المسرحي لمصطلح الاخراج(٩) .

وبما أن اخراج العلاقات الاجتماعية للذات يختلف باختلاف البنى

الاجتماعية التي انتجت العلاقات الاجتماعية نفسها ينبغي أن نرى مع ماركس : إن الحاجات الطبيعية ( أو التي صارت بمثابة حاجات طبيعية )كالغذاء والكساء والتدفئة والمسكن تختلف حسب مناخ البلد وخصائصه الأخرى ، ومن جهة اخرى فإن عدد الحاجات المدعوة بالطبيعية نفسه، شأنه في ذلك شأن اسلوب تلبيتها هو نتاج تاريخي، ويتوقف ، على هذا النحو ، على درجة الحضارة المتحققة ، إن منبت الطبقة المأجورة ، في كل بلد من البلدان ، وكذلك الوسط التاريخي الذي تكونت فيه ، كلاهما ينشيء في حياة الانسان عادات ومتطلبات ، وبالمقابل حاجات ، وبذلك فهما يحدثان أثراً كبيراً يستمر لزمن طويل ، ولكن المقياس الضروري لوسائل العيش معطى ، بدوره ، في بلد وعصر معينين ، اي في بنية اجتماعية معينة(١٠) . اما فرويد فيوافق على هذا الوضع لمفهوم الذات عند كل من لاكان وماركس ، ويمضي إلى توضيح الاخراج المسرحي للذات ، فيرى أن تلك العلاقات العامة واللاشخصية تنفذ إلى الطفل وتتغلغل في كيانه ، حتى يتشبع بها عن طريق والديه واقاربه وجيرانه وكلاء المجتمع عنده(١١) حتى أن الطفل حين يشب ويكبر « يخال » تلك العلاقات ذاته ، بل أنها ذاته وشخصيته بالذات . ها نحن مساقون إلى أن « نرى » أن العلاقات الاجتماعية السائدة في بنية اجتماعية معينة تصبح الذات ودوافعها واهدافها بالذات ، وهذا هو الامر الاهم ، فلو تعرضت تلك العلاقات الاجتماعية البنيوية المستبطنة إلى أي اعتداء او خرق لتحول مبدأ الاعتداء او الخرق الى « مفهوم »

الاعتداء او التحدي للذات المتشبعة بها . وعلاوة على ذلك فإن الاستبطان يتم عبر اللغة ، ولذلك فإن اي عصر تاريخي يعجز عن أن يطرح ، عبر اللغة السائدة فيه بنيوياً ، على ابنائه إلا تلك المسائل المطروحة عليه والتي يستطيع حلها . وكأنها بنية اجتماعية قائمة تتجسد باللسان المكتوب او المنطوق لغة ، واللغة يعرفها رولان بارت : إنها مجموع إلزامات وعادات مشترك بين الكتاب والمفكرين في عصر ما ، إنها فعل منعكس ليس فيه اختيار ، إنها ملك مشاع بين الناس وهي شيءٌ معطى سلفاً واجتماعي .

لا يقدر أحد أن يحشر حريته في اعتام اللغة ، لأن التاريخ كله يقف كلا متماسكاً موحداً على هيئة طبيعة فيها[١٢] . وماركس ، بدوره ، يكتب عن اللغة أيضاً : فهي قديمة قدم الوعي ، بل ان اللغة هي الوعي الفعلي ، العملي ، الموجود من اجل البشر الآخرين ، ومن ثم موجود اذن ، كذلك ، من اجلي على صورة فعلية ، فاللغة تنشأ ، مثل الوعي ، من الحاجة ، من ضرورة التعامل مع الناس الآخرين ، فهي موجودة لي حيثما علاقة[١٣] . وهكذا فإن الوعي ، منذ البداية ، إنتاج إجتماعي . و من المفروغ منه ، ان الوعي مجرد وعي البيئة الحسية الاقرب ووعي الرابطة المحددة مع الأشخاص الآخرين . هذه هي الحقائق اذن : إن افراداً معينين ، اصحاب نشاط انتاجي ، وفق نمط معين ، يدخلون في علاقات اجتماعية وسياسية معينة . ويجب ، في كل حالة على انفراد ؛ أن يبين التحليل المادي الجدلي البنيوي ،

بدون اي تخمين او تضليل ، الرابطة بين البنية الاجتماعية والسياسية والانتاج . إن البنية الاجتماعية والدولة تنشآن ، في استمرار ، من التطور الحيوي لافراد معينين ، هؤلاء الافراد ، لا كما يمكن أن يظهروا في تصورهم الخاص ، بل كما هم في الواقع ؛ يعني كما يعملون وينتجون مادياً ، أي كما يفعلون على اسس وفي شروط وحدود معينة ومستقلة عن إرادتهم . إن انتاج الأفكار والتصورات مختلط ، بادىء الأمر ، على صورة مباشرة ، بالنشاط المادي والعلاقات الاجتماعية بين البشر ، فهو لغة الحياة الواقعية . بيد أن التصورات والفكر والتعامل الذهني بين البشر « تبدو » ، هنا ، اصداراً فورياً لسلوكهم المادي البنيوي ، وينطبق الامر نفسه على الانتاج الفكري في لغة السياسة ، ولغة الدين ، ولغة الاخلاق والقوانين . . الخ لكن البشر الفاعلين مشروطون بتطور معين لقواهم الانتاجية والعلاقات التي تقابلها في عصر ومكان محددين .

أودّ أن أرتب بعض الاستنتاجات المدعومة بالادلة والاستشهادات ، بناءاً على ما تقدم اعلاه .

إن اللغة المكتوبة او المنطوقة التي نرسم بها خططاً ومشاريع مستقبلية او نقوم بنقد واقعنا المادي الاجتماعي بها كذلك ، هي لغة مشبعة « بروح » وعينا الذي يحده أفق عصرنا ، وعصرنا ذاته تحده علاقات انتاج يفرزها نمط انتاج واقعي مادي في بنية اجتماعية معينة . إذن فالذات القومية ، بجذورها ، هي محصلة عادات وتقاليد

وطقوس وافكار وتطلعات مشتركة ومتوارثة تاريخياً ، تولدها وترعاها تلك العلاقات الأجتماعية البنيوية . إن الواقع البنيوي المعين بحدود البنية والذي يحدد « ادوار » الفكر ووظائفه لدى الافراد المتحضرين الذين ليس في إمكانهم أن « يفكروا » إلا في المسائل المطروحة من قبل او التي يجيز الواقع التاريخي المادي والبنيوي طرحها ؛ إن هذا الواقع هو الذي يجعل من قوة تفكير هؤلاء الافراد قوة تعمل في البنية الاجتماعية ـ المادية التاريخية . إذن فما أبعد « الفكر » من أن يكون جوهراً متعارضاً مع العالم المادي ، او ملكة ذات متعالية « خالصة » كما يصفه كانط(١٤) ، او ملكة « وعي مطلق » كما هي الحال لدى هيجل(١٥) .

لقد سخر ماركس وانجلز من نزعة النقد النقدي التي «ظن» كثيرون من المفكرين الألمان أنهم ابتدعوها لنقد دعائم المجتمع الألماني القائم ، حينذاك ، وهدم أسسهالبيروقراطيةبغية اقامة مجتمع جديد ، وبيّنا أن سبب سخريتهما من هذه النزعة « المثالية » راجع إلى أن هذه المثالية التأملية التي تدعي نقد الواقع ما هي سوى معالم الواقع نفسه في سماته البنيوية الأساسية ، وقد أعيد اسقاطها كنقد على هذا الواقع . وأوضحا خطورتها في قولهما : ليس لمذهب الإنسانية الحقيقية عدو أشدُّ خطراً من مذهب « الروحانية » الذي يضع « الوعي الذاتي » أو « الروح » موضع الإنسان الفردي الحقيقي ؛ ويعلم ، بلهجة انجيلية ، أن الروح تحيي كلَّ شيء والجسد لا فائدة منه .

ويضيفان : ولا حاجة بنا إلى القول أن هذه الروح اللاجسدية هي روحانية ، فقط ، في تخيل أصحاب هذا المذهب(١٦) .

إن كلاً من ماركس وانجلز يشير إلى أن مذهب النقد المثالي ، في كل المجالات ، دون المستوى السابق الذي بلغه التطور « النظري » الألماني ، يعني أن هذا النقد لا يبرر الواقع الألماني الفاسد فحسب ، بل هو دون هذا الواقع . لذلك يقول ألتوسر : «إن الأمر ، في المعرفة ، لا يكون امرأً حدسياً حسياً أو تصوراً خالصين » ، بل أمر مادة أولى معقدة ، دائماً ، من قبل ، وأمر بنية « حدس » أو « تصور » تمزج في رابطة خاصة ، « عناصر » حسية ، وعناصر تقنية وعناصر ايديولوجية في آن . ويستطرد هذا المفكر الممتاز ، في مطرح آخر من كتابه قائلاً : يؤسفنا أن ندلي بكلمة ، مهما بدت ممعنة في مفارقتها ، وهي أن عصرنا يتعرض ، في تاريخ الثقافة الانسانية ، للظهور ، في يوم من الأيام ، إنه طبع باختبار هو من اكثر الاختبارات مأساوية وأكثرها انهاكاً ، أعني الكشف عن معنى حركات الوجود الأكثر « بساطة » ، مثل الرؤ ية والاصغاء والقراءة والتدرب عليها ، هذه الحركات التي تربط الناس بآثارهم ، وهذه الآثار ، قد قلبت رأساً على عقب في مخارج حلوقهم هي ذ تها « انعدام آثار »(١٧) . وخلافاً لكل المظاهر التي لا تزال سائدة ، لست مديناً بهذه المعارف المبلبلة لعلم النفس الذي أنشيء انطلاقاً من مفاهيم وآثار خالية من المفهومات ، بل لأناس هم ماركس ونتشه وفرويد ، بدأنا ، منذ مجيء

فرويد ، بتخمين ما يعنيه الاصغاء ، وتالياً ، الكلام والصمت ، فما يعنيه الكلام والاصغاء هذا يكشف ، وراء براءة الكلام والاصغاء ، عن « عمق » يتعين في جذر مزدوج ، أي ما يقصد « اللاشعور أو ما هو مكبوت ومتناسل عن بنية نفسية تحيا وتعاشر بنية اجتماعية » . هذا الجذر المزدوج اخذ علم اللغة الحديث ، دي سيوسور ، جاك لاكان[١٨] ، يفكران في نتائجه وشروطه الصورية ، بدءاً من آليات اللغة المشار إليها سابقاً . وإنني لاجرؤ على تأييد الرأي القائل : كان يجب علينا ، منذ مجيء ماركس ، أن نبدأ بتخمين ما تعنيه القراءة ، وتالياً ، الكتابة . ولا شك أننا سنتمكن من رد الادعاء الايديولوجي كله إلى البراءة الزاهية لقراءة ما . فهل نحن مستطيعون أن نبعث الإنسان من قبره الذي القاه فيه « اللسان » كما اخبرنا بذلك لاكان . وكنت في احدى دراساتي القصيرة المنشورة[١٩] ، قد اعلنت ، بخجل ، أن علم النفس التحليلي ، في بعض تفاصيله الحالية والراهنة ، لا ينفع فيما لو طبق على مراحل تاريخية ، فأين هي عقدة اوديب عند رعمسيس الأول ، أو اين هي عقدة الكترا عند كليوبترا ، فالأول تزوج اخواته وبناته ، والثانية تزوجت اخاه وقتلته في الوقت نفسه . واليوم أعود اجدد اقتراحي في شأن تطوير علم نفس تاريخي جدلي وبنيوي بالمعنى الذي اعطيناه للبنية اعلاه ، ومذ فترة نادى البعض بوجوب انشاء علم نفس طبقي جدلي ، وعمل الدكتور مصطفى حجازي على التمهيد لاقامة علم نفس للدول المتخلفة[٢٠] . هذا العمل ذو القيمة الذي سنستفيد منه في دراستنا

التحليلية هذه لملامح جيلنا العربي الضائع ومضمونه ؛ فالهدف الذي تطمع هذه الدراسة اليه هو البحث عن مفهوم دينامي يحرك آلية جيل عربي يضيع ، أو انتجت آلية ضياعه أواليات البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والايديولوجية التي تسود المجتمع العربي . على أننا لا نعتقد أن عملية تحضير وتظهير لمفهوم اجتماعي مسيطر تشابه عملية استخراج التبر من التراب ونبذ الشوائب المتبقية ، فالمفهوم الاجتماعي ينبغي أن « يستقطب » كلّ شاردة أو واردة كأنه آلية حضورها وغيابها .

# غياب النقد في النقد العربي

الحقيقة هي الكل كما يقول هيجل ، والنظرية العلمية ، في موضوعها الذي تدرسه ، تميز حركتين في سيرورة نموه ؛ حركته الظاهرية التي تقوَم شكله الاعلاني ( من معنى الاعلان ) وحركته الباطنية التي تقوِّم تشكيله ، أي تكوينه العضوي ، على أن لا يتهيأ لنا : إن الحركة الظاهرية حركة زائفة لا فاعلة ينبغي أن نقشرها ونقذف بها جانباً بغية التوصل إلى « رؤ ية » الحركة الباطنية في مجراها الحقيقي ، كما هي عادتنا اليومية الثقيلة حتى اللاوعي مع قشور تفاحة نودُّ إلتهامها على عجل . إن النظرية العلمية المستيقظة الوعي لا تتناول اي موضوع قيد المعالجة إلا في مستوى حركتيه الظاهرية والباطنية ، مأخوذاً في اشكاله وكلاً واحداً يستحيل اهماله او حذفه ، أي بتر جزء منه دون المساس او العبث بطبيعة مكوناته الخاصة ، ولذلك « تبدو » الحركة الظاهرية على صورة مفهوم اعلاني .

ولكن أية صورة هذه ؟ وأى مفهوم هذا ؟

إن حركة باطنية ما ، بغض النظر عن كونها اجتماعية أو فيزيائية . . . الخ تعلن اسلوب وجودها بأن تفرز حركة ظاهرية لمفهوم معين ، في صورة محددة تعكس الاسلوب ، مرة واحدة ، بأن تجمده وتخلده . وللتوضيح نستدعي صورة مفهوم الاعلان التجاري العادي . إن الاعلان التجاري يعكس تصورنا ، او يعكس وعينا ويجمده على بضاعة معينة يرشدنا الاعلان الى كون البضاعة هذه تساعدنا على قضاء حاجتنا هذه او تلك . بيد أن صورة مفهوم هذا الاعلان في حركته صورة معكوسة ، تماماً ، والأمور لا تجري على هذا المنوال ؛ إن الصورة المقدمة إلينا صورة مفهوم قضاء حاجتنا واشباعها ، اما الصورة التي تسترها الصورة الظاهرية فهي الحركة الباطنية « للانتاج » ودوراته . فالشركة التي قامت بالاعلان عن بضائعها تسعى لأن تحقق فائض القيمة الذي حصلت عليه من العمل الزائد ، وهي تريد أن تحققه على صورة ربح ليساعدها هي على اعادة تشغيل دورة انتاجها ثانية ، وتوسيع حجم انتاجها كل مرة . الشركة تقول لنا في اعلاناتها انها تلبي حاجاتنا المادية او المعنوية ، ولكن حاجاتنا ذاتها مرتبطة ، عضوياً ، وتاريخياً وبنيوياً بعملية الانتاج . إن حاجات الانسان ليست حاجات ميتافيزيقية باقية على حالها منذ الازل والى الابد ، انها تتوسع او تتقلص بحسب توسع او تقلص عملية الانتاج الاجتماعي[٢١] في البنية الاجتماعية التي نحيا في إطارها ، فأين حاجتنا إلى المذياع منذ سبعين عاماً مثلاً ، ولقد أمسى ، اليوم ،

حاجة ضرورية اجتماعياً . إن نظام الحاجات بأسره يتأسس على التنظيم الكلي للانتاج ، فالحاجات تنشأ ، مباشرة ، من الانتاج ، او من حالة الشؤون التي تقوم على الانتاج . إن التجارة العالمية تدور حول الحاجات ، ليست حاجات الاستهلاك الفردي بل الانتاج البنيوي لبنية معينة ما ، ولنأخذ مثلاً آخر : أليست الحاجة إلى محامين هي نتيجة بروز قانون مدني يعبر عن تطور معين للملكية ، أي الانتاج في بنية اجتماعية معينة(٢٢)

أوغلنا كثيراً في تحليل صورة مفهوم الاعلان التجاري ، غير أن المفهوم السابح في الحركة الظاهرية ، فيما يخصني ، عندما يتكلم ( من المعنى الحرفي ) بلهجة الحركة الظاهرية لعملية الانتاج ، يومىء ، يشير ، الى الحركة الباطنية ذاتها ويخفيها ، ويصمت عندما نطرح عليه السؤال عن امكان ومكان وجوده .

إن صمت الاعلان التجاري ، وهذا له أهمية خاصة فيما يتعلق بالنقد ، أو مناهج النقد العربي التي « تبدو » على صورة مفهوم الاعلان التجاري وما يخفيه من مجال الحركة التي انتجته اعلاناً تجارياً ، هو يومىء الينا لطرح السؤال عن معنى صمته . إذن النظرية العلمية لا تترك مكاناً للصمت في الظواهر وانماط ظهورها ، إنها تستنطقها عن صمتها في صمتها عما وراء صمتها من مجال . إنني لا ألهو ولا أعبث . كي لا يضيع عمل الخياط في الثوب المعروض كما يقول ماركس(٢٣) . وكي نسمع مغزى الصمت العامل في حيز بنية الشعور

ذاته الذي ، هو وواجهات العرض معنى واحد في القراءة التي تسأل عن مجال المكبوت لدى فرويد[٢٤] . فلا بد من القاء السؤال على ما هو مشخص عن ظروف امكانه بما هو مشخص ، عرض ، وما هو عرض يسند المشخص .

الشخصية صورة تتجلى فيها ، من انحناءات تصرفاتها والتواءاتها ، الحركة الظاهرية لنمط مركز من السلوك الاجتماعي . إن الفرد آدلر ينفي التعريف عن الشخصية فالتعريف هو تحديد والتحديد نفي حسب رأي سبينوزا الجد الأكبر للبنيوية . بيد أن آدلر يستنتج : إن الشخص يعيش داخل سياق اجتماعي منذ اليوم الأول لحياته ، ويدخل في شبكة من العلاقات « المتبادلة » تشكل شخصيته وتزوده بالمخارج العيانية من أجل أن ينال « المثل الاعلى » لمجتمع كامل ، هذا المثل الأعلى الذي حلّ محل طموحه الشخصي[٢٥] . إن الفرد آدلر يقع في سفسطائية أو في دور منطقي ، عندما يشير إلى الطموح الشخصي « وكأنه » طموح فردي متعال عن ...... ومجرد من البنية النوعية للعلاقات الاجتماعية السائدة ؛ الا أن خلفه اريك فروم يكمل آدلر نفسه ويخرج من هذا الدور المنطقي مشدداً على أن : فهم نفس الانسان لا بد وأن ينبني ( من بنية ، بناء ) على تحليل حاجات الانسان المتولدة من ظروف وجوده الاجتماعي ؛ وبالطبع ، هذه الظروف ، أو العلاقات الاجتماعية برغم كونها مؤسسة على نمط انتاج معين ومادي ، بيد أنها بوصفها علاقات ، شيء يتجاوز الحس

المباشر ويتجاوز الرؤ ية العينية ( من عين ) . **إننا لا نستطيع أن نقبض على جسدها ونفحصه** ( وها هنا مجال النقد الفكري ـ الاجتماعي بالنسبة للبنية الاجتماعية ـ الفكرية ) وكل ما نستطيعه أن نحلل مفاعيل هذه البنية الاجتماعية ـ النفسية ـ الفكرية ، اعلاناتها ، مظاهرها ومفعولاتها الجوانية ، العاملة بمثابة بواعث آلية تحرك الشخصية التي في حقل ، أو بنية جاذبيتها ، حركات ظاهرية يمكن معاينتها ومشاهدتها ، **ومن ثم قراءتها قراءة علميـة مشخِصة للأعراض**[٢٦] ، تستنطق مكامن الصمت في هذه الحركات الظاهرية التي لا تقول كلَّ شيء ، بل تعكس نمو صورها وتتوارى في هذا الانعكاس عللها الفاعلة .

استرسلنا في تحليل المكونات والدوافع الشخصية الانسانية ، ولكن هذا الاسترسال لم يكن بلا جدوى ، وهو يلعب دوراً فعالاً في عملية كشفنا عن تشكل ونمو مكونات شخصية الفكر والفكر العربي وبالتحديد . وما هي شخصية الفكر ؟ إن لم تكن تلك الحركات الظاهرة لنمو صور مفاعيل الشخصية المشبعة بعلاقاتها الاجتماعية البنيوية ذاتها . وبهذا نكون قد وضعنا انفسنا ، لقراءة فكر ما قراءة مشخِصة للأعراض ، تطرح السؤ ال في مكمن الصمت عن باعث صمته ، على ثلاثة مستويات .

أ ـ **المستوى الأول** : مستوى شخصية الفكر التي تنمو في تربةِ نموِ الصور لمفاعيل الشخصية ذاتها .

ب ـ المستوى الثاني : مستوى نمو صور الشخصية في تربةِ نموِ علاقاتها الاجتماعية البنيوية .

جـ ـ المستوى الثالث : مستوى نمو صور العلاقات الاجتماعية التي يفرزها نمط انتاج معين ببنية معينة .

هذه الحالات الثلاث التي تحيل إلى بعضها بعضاً ، من المستوى الفكـري ، إلى المستوى المشخص الاجتمـاعي ، إلى المستوى الانتاجي ، سوف تعيننا على تحليل الفكر العربي منظوراً إليه في علاقاته البنيوية مع المستوى الاجتماعي في علاقاته البنيوية مع المستوى الانتاجي ونمط الانتاج .

تتجلى شخصية الفكر العربي المعاصر ، اشدّ ما تتجـلى في اطروحات ذلك الفكر عن مفهوم الدين ؛ مثال ذلك ؛ إن الدين عند عبد الرحمـن بدوي : هو الدين الحي الحق ذلك الذي « يتحقق » في الشعور المتطور للامة المؤمنة به ، وآية خصبه في تلك « الصور المتعددة » المتغيرة التي يتخذها وفقاً للأزمان وتبعاً للتطور الحضاري العنصري المركب في هذه الامة . ولهذا فكل دين ، في اصله ، رمز ، رمز قابل لما لا نهاية له من انواع التفسير التي يبلغ الفارق بعضها بين البعض حد التناقض(٢٧) . إذن يتشكل تبعاً للبنية الاجتماعية

واسلوب نمط الانتاج الذي يسود هذه البنية ويُفسر كافة انواع التفاسير التي تتطابق مع معطيات هذه البنية . ولذلك يقول ماركس : إن العلاقات الاجتماعية ترتبط ارتباطاً وثيقاً مع القوى المنتجة . إن الناس ، في سعيهم وراء قوى منتجة جديدة ، يغيرون طريقتهم في الانتاج ، وفي تغيير طريقتهم في الانتاج ، في تغيير طريق كسب حياتهم ، يغيرون كل علاقاتهم الاجتماعية . إن الطاحونة اليدوية تعطيك مجتمعاً مع السيد الاقطاعي ، وتعطيك الطاحونة البخارية مجتمعاً مع الرأسمالي الصناعي ؛ إن الناس انفسهم الذين يوطدون علاقاتهم الاجتماعية المتطابقة مع انتاجهم المادي ، ينتجون ، ايضاً ، المبادىء والأفكار والمقولات المتطابقة مع علاقاتهم الاجتماعية . وهكذا فإن هذه الأفكار وتلك المقولات خالدة خلود العلاقات التي تعبر عنها . إنها منتجات تاريخية مؤقتة[٢٨] .

إن هذا العرض اللامعقول لمفهوم الدين عند عبد الرحمن بدوي ، هو عرض لا نقدي ، إنه عرض ابتزازي لمفهوم الدين ولقد كشفنا عن خلفيته الايديولوجية الصامتة عن مكامن صمتها . فالدين قد ختم ، لأن الله كما يسجل الدكتور يوسف حامد العالم ، ختم الرسالات برسالة محمد ، فإما أن نقبل بها ونكون من المؤمنين ، وإما أن نرفضها ونضل عن منارة الهداية[٢٩] . وبهذا يكون الدين قد أُعطيَ كله دفعة واحدة وإلى الأبد ولا يمكن تطويره . أما الخلفية الصامتة لهذا النقاش غير المباشر بين بدوي والعالم فهي نظرة القلق ، البنية الاجتماعية التي

لم تستقر على مفهوم واحد ، وهي حالة الفرد العربي ، والفكر العربي في المستوى الانتاجي ( وهذا ما سنقوم بتحليله لاحقاً ) إن هذا العرض اللامعقول الذي يبسطه ، أمامنا ، عبد الرحمن بدوي ، معقول في مشخص الواقع التاريخي والاجتماعي لبنية العالم العربي الراهنة ، فالدين « رمز » يغتني بالمعاني الجديدة عبر تفسير قوانين الحركة الباطنية لامة من الأمم . وبما أن لكل امة من الأمم اسلوب انتاج خاصاً بها ينتج علاقاتها الاجتماعية ـ النفسية ، فلها الحق ، كل الحق ، في أن تؤول نصوص الدين وآياته مع ما يتلاءم مع مصالحها الاقتصادية والاجتماعية . ولكن لو حللنا هذا المفهوم للدين ، إلى ماذا سيقودنا ؟

يرى نديم البيطار : أن الحزب النازي ، في ألمانيا ، بزعامة هتلر طوّع مذهب « البروتستانتية » وأولها نحو ما يكفل للحزب ( يجب أن لا يغيب عن بالنا أن الحزب هو بنية اجتماعية ـ سياسية ذات استقلال نسبي )[٣٠] ضماناً دينياً يحقق له اهدافه جميعها ويبررها ويمنحها تغطية دينية علوية[٣١] . ويؤكد اريك فروم : النازية مشكلة سيكولوجية يجب فهمها هي نفسها لأنها ممتزجة بالعوامل الاجتماعية ـ الاقتصادية . وللملايين السكان اصبح هناك « تطابق » بين حكم هتلر وألمانيا ، ولهذا وجدت النازية لها اقوى الانصار في اصحاب الحوانيت والعمال من ذوي الياقات البيضاء[٣٢] .

ولماذا نبتعد هذا البعد في الجغرافيا والتاريخ ؛ يقول مهدي عامل :

إن اركان الحلف الثلاثي ، وسائر غلاة الرجعية ( في لبنان ) يعملون لتصوير الانقسام حول العمل الفدائي بالبلاد **وكأنه انقسام طائفي** ، ساعين جهدهم لتكتيل **طائفية**«**معينة**» حول غلاة الرجعية ، **ولاشباع** الطوائف الاخرى انقساماً بغية شل أية مقاومة لمخططهم في ضرب المقاومة الفلسطينية والحركة الشعبية والتقدمية ، وأن الاحتمال الذي لا تتورع الرجعية اللبنانية من اللجوء اليه لتثبيت مواقعها المنهارة فهو : الاتفاق مع اسرائيل للقيام باعتداء على جنوب لبنان ( وهذا ما حصل بالفعل ) إن الرجعية اللبنانية ، في حال عجزها عن تصفية المقاومة الفلسطينية ، تفكر بايكال هذه المهمة إلى اسرائيل نفسها(٣٣) .

وتحت هذا الغطاء « التفسيري » للدين تتلاقى الرجعية العربية المحلية مع الرجعية العالمية المتمثلة اشد التمثيل واجهره بالصهيونية التي أوجدت في التوراة تفسيرها الصهيوني الحديث ، إن التوراة في تفسيرها الصهيوني المستحدث ، حول ارض الميعاد ، تمدُّ الصهيونية بمختلف احزابها والدولة الاسرائيلية بفيض زاخر من الجماهير المؤمنة بهذا التفسير لرموز التوراة ، وتعطيها أساساً للتشريعات العنصرية ( كضم القدس ) الصهيونية ، ويقوم هذا الاساس على تعاليم التوراة « المغتنية » بالمعاني الصهيونية الجديدة . اما المجتمع الصهيوني « القومي » الذي تتبناه الحركة الصهيونية فلقد أرسيت قواعده على نفس قواعد الحركة القومية التي خلقتها انماط الانتاج المتصارعة ، في

اوروبا ، لبسط نفوذها على أكبر بقعة من الأرض والاستيلاء على خيراتها وثرواتها(٤٣) .

والآن تتضح ، لنا ، رجعية مفهوم عبد الرحمن بدوي عن الدين ، وهو مفهوم لا يبرر سيلانه من فم عبد الرحمن بدوي سوى عدم عقلانية واقع المجتمع العربي المجزأة والمجزأ .

فصحيح أننا لم نحقق قوميتنا ووحدتنا العربية وهي ما نسعى اليه ملحين ! بيد أن مطلب الوحدة يجب أن لا « يعمينا » عن رؤية الطريق العلمي لهذه الوحدة . إن رجعية مفهوم الدكتور بدوي عن الدين تتأتى من رجعية واقعنا ومجتمعنا العربي المفتت والمنقسم على ذاته ، اي اللامعقول ، ولذا فإن أي تفسير للدين ، في هذا الوقت ، سيولد تفسيراً مشوهاً مجزأ يتناسب مع تلك العلاقات الاجتماعية ـ الاقتصادية التي اقامها الاستعمار والامبريالية وهي تربط كل قطر عربي ، على حدة ( وسنرى كيف ) بدولة رأسمالية امبريالية . فبعد الغزو الاستعماري ، للدول العربية ، في مطلع هذا القرن : اتجه الاقتصاد ( البنية الاقتصادية ) على العموم من اقتصاد طبيعي قائم على الاكتفاء الذاتي إلى اقتصاد التسويق (Market Economy) ، وإلى الانتاج الزراعي لغرض السوق ( الخارجية ) وذلك بتأثير الرأسمالية الاوروبية . ولهذا الاتجاه ظواهر مشتركة بانَ اثرها جميعاً في فترات متباينة وهي :

أ ـ زرع المحاصيل التجارية للتصدير ولتزويد المدن . ب ـ تفكك

الملكية المشتركة في الأرض وحلول الملكية الخاصة محلها وهو السبيل الذي يؤدي إلى التفاوت في الثروة ؛ جـ - قيام مجموعة نامية من التجار والمرابين والعملاء الماليين المشتغلين ( والمرتبطين ) بالتجارة الداخلية والخارجية . د- انهيار الصناعات اليدوية نتيجة المنافسة الخارجية .

وقد انهارت الصناعات اليدوية ، الا قليل منها ، نتيجة غزو الصناعة الغربية ، وموقف الدولة العثمانية ( الاقطاعية ) السلبي منها ، ومعاداة الغرب لقيام صناعة محلية ( سنرى مفاعيل ذلك الاجتماعية والنفسية على بنية الانسان العربي لاحقاً ) . ومع أن رؤوس أموال أجنبية دخلت إلى البلاد العربية ، فإنها انصرفت ، عادة ، إلى التجارة ، وأحياناً إلى الارض ( وليس إلى إقامة مجمعات صناعة تلبي احتياجات الداخل الحقيقية البنيوية ) ولم يدخل الصناعة منها إلا النزر اليسير . وحين ننظر إلى التجارة نلاحظ نفس الظاهرة ؛ إذ أن جلّ رأس المال فيها أوروبي او مرتبط به فالمراكز التجارية التي انشأها الاوروبيون ( سنرى مفاعيل ذلك على بنى المدن العربية ومعارضها ) في ظل الامتيازات وقلة الضرائب التي يدفعونها إلى اهل البلاد أدت إلى أن تكونت حولها برجوازية من أناس ارتبطوا بهم وحصلوا بواسطتهم على نوعٍ من الحماية .

يقول فولني ، في وصفه لسورية عام ١٨٧٥ · كل التجارة تقريباً ، في سورية بيد الافرنج واليونان والأرمن ، والمسلمون بعيدون عنها لا

لسبب إلا لعرقلة الحكومة ، فالضريبة على الأوروبي ٣ بالمئة بينما هي على العثماني ١٠ بالمئة أو على احسن حال ٧ بالمئة . وبعد أن يُدخل الاوروبي بضاعته فإنه حر في نقلها ولا يدفع أية ضريبة اخرى ، بينما العثماني يدفع . والفرنسيون وجدوا أنه يناسبهم أن يستخدموا المسيحيين اللاتين وكلاء (Agents) وشملوهم بالامتيازات فهم لا يخضعون لسلطان الباشا ولا للعدالة التركية ، فلا يمكن نهبهم، ومن كانت شكوى تجارية عليهم جاء بها إلى القنصل الاوروبي . فهل تعجب لتخلي المسلمين عن التجارة لخصومهم . ونتذكر ، على سبيل المثال : إن البيوت التجارية الرئيسية ، في العراق قبيل الحرب العالمية الأولى كان جلها اوروبياً ، والباقية يهودية وواحد فقط عثماني ( عراقي ) . وهكذا نرى أن البلاد العربية فقدت حريتها السياسية ، وشهدت قروناً من التبعية والتحكم الاجنبي . واعتمد الاجانب على جماعات محددة ترتبط بهم من تجار وفئات منتفعة[٣٥] .

إذن فالتكامل الاقتصادي مفقود ، تماماً، بين الاقطار العربية، وكل قطر له تجارته مع دولة رأسمالية، ميتروبول. فالدول العربية لا تتاجر بعضها مع بعض سوى بنسبة ٥٪ من حجم مبادلاتها مع الدول الرأسمالية على ما أورد سمير امين[٣٦]. ولذلك لا نمط انتاج خاصاً بالدول العربية جميعها يشد من مفاصل علاقاتها الاقتصادية ـ الاجتماعية . وينمي بنيتها الوحدوية المتكاملة اقتصادياً واجتماعياً وحتى ايديولوجياً ونفسياً ، ولذلك سيطلى الدين بتفسيرات منوعة

ومتنوعة حسب مصالح الطبقات الاجتماعية الحاكمة والسائدة ايديولوجيتها ( لننظر في فتوى شيخ الأزهر لمصالحة السادات مع اسرائيل ) .

أما عقلانية مفهوم الدكتور بدوي فهي توائم عقلانية المجتمعات العربية اللامعقولة في انقساماتها الناتجة من تبعية هذه المجتمعات لانماط انتاج ملحقة وهامشية للدول الرأسمالية الميتروبولية ، اي ذات انماط الانتاج المركزية الاتجاه والبنية . فقطاعات الصناعات والتجارة والخدمات ( كما سنرى ) في الدول العربية لا تتكامل فيما بينها بقدر ما تخدم القطاعات الصناعية في الدول الرأسمالية المركزية .

إن اعراض هذه التجزئة الواقعة في بنية المجتمع العربي تعود لتصاغ نقداً اجتماعياً يتشخص على لسان هشام شرابي فهو يرى أن : العائلة العربية لكونها توجه الفرد ، منذ طفولته « نحو الاشخاص » أكثر مما توجهه نحو « الاشياء » . فأول تدريب يتلقاه الطفل هو فن المعاشرة : قل لعمو مرحبا ، قل مع السلامة لجدو ، وهكذا فإن الطفل العربي ينمو ويكبر دون أن يجد نفسه وحيداً . إن تدريب الطفل على المعاشرة يتم باشراكه في الحديث وفي الحفلات الاجتماعية ، وكلما كبر ازداد تدريبه « لتمثيل » الادوار الاجتماعية . « إنه يعتاد قبول نفسه دون انقطاع فرداً في الجماعة[٣٧] .

والواقع : إن مفهوم هذا النقد ينقسم الى صورتين لمفهومين مستمدين من بنيتين اجتماعيتين . اولاهما صورة نقد غير نقدي ،

غائب في نقده ، وهي صورة نقد تبرز معالم مجتمع عشائري ـ اقطاعي حيث تبدو العلاقات الاجتماعية قائمة على الولاء الشخصي المحض وفق احكام ثابتة[٣٨] ، إلى حد عدم الاعتماد على النفس ، وهذا يذكرنا بالاقنان الذين يرفضون الانعتاق من نير سيدهم الاقطاعي ، كما في رواية ليون تولستوي « الحرب والسلم » ؛ فالانسان العربي يعتمد في وجوده ، أو نمط وجوده ، على حالة دعم تقدمها له اسرته ، فهو يتهاوى ويتخبط ويعجز عن تولي قيادة نفسه متى فقد محيطه الاسروي الواقي الذي يفسر له كل شيء . أما الصورة الثانية ، حيث يود هشام شرابي توجيه الفرد نحو الاشياء وعلاقاتها ، فهي صورة نقد ترقم علاقات انتاج مهترئة انتجها نمط الانتاج الرأسمالي في المجتمعات المتقدمة ، صناعياً ، وهي في الواقع نتيجة : إن طابع قيمة منتجات العمل ، في المجتمع الرأسمالي وبنيته ، لا يبرز إلا عندما تتحدد ككميات من القيمة ، وهذه الاخيرة تتغير باستمرار بصورة مستقلة عن إرادة المنتجين وتوقعاتهم ، وهم الذين تأخذ ، على هذا النحو ، حركتهم الاجتماعية الخاصة ، في نظرهم ، شكل حركة للاشياء ، حركة تقودهم بدلاً من أن يستطيعوا توجيهها[٣٩].

إن الصورة الاولى صورة نقد صحيح ، نقد ناقد ، لو ان بنية المجتمع الذي تشير اليه وتنقده ، ما زالت قائمة برمتها . إلا أن بنية الواقع والمجتمعات العربية ، ضمن علاقاته الاقتصادية ـ الاجتماعية مع العالم الخارجي الرأسمالي ، فرق وهدم هذه الصورة

النموذجية . إن الانسان العربي لم يبق ذلك المقتنع المقنع بخلفيته التاريخية ، ومثاله ( كما سنرى علمياً ) اصبح هو المثال الغربي سواء في الصناعة أو في العلاقات الاجتماعية ، وحددناوسنحدد أن هذه الحالة هي حالة مرضية ، «شيزوفيرنيا» أو نوع من حالات الانفصام في الشخصية وبنية الواقع الاجتماعي العربي . فالانسان العربي يريد تلفزيوناً ولا يملك أن يصنعه ، ويستمتع برقصات الجرك ولا يسمح لاخته ، لابنته بأن تمارسها ، وأن نقد الشرابي ، بعد ذلك ، ليس إلا وليد الصناعة والعلاقات الانتاجية الغربية ، فمن كلامه نفهم أنه يود أن يوجه الطفل نحو « الاشياء » لا الاشخاص ، ويريد أن لا « يمثل » العلاقات الاجتماعية وهي العلاقات الاقطاعية المهجنة بالعلاقات الاجتماعية الرأسمالية . ولكن ، بالفعل ، يتوجه الانسان العربي ، في بنية واقعه الاجتماعية ، وفي هذا الواقع المهجن اللامعقول ، نحو الاشياء لتصوغ له اسلوب حياته ، وهو اسلوب مستعار ولكنه معاش على الصعيدين الاجتماعي والنفسي ، ويعاش حتى يولد حالة الانفصام في نفسية الانسان العربي الدي مثاله الغرب وواقعه اقطاعي لم يبق منه سوى اطلال آيلة للسقوط وستسقط فوق رأسه .

إن مسوغات نقد شرابي للانسان العربي مسوغات لاعقلانية وأن لا عقلانيتها هذه مستمدة من لاعقلانية واقع بنية المجتمع العربي المهجنة القائمة ، إلا أن عقلانية نقد شرابي هي عقلانية واقع المجتمع

العربي ، ونقده لا ينقد بقدر ما يصور ويرعى حالة قائمة بالفعل ، أي يجعلها ويريد أن يجعلها مخلدة وإلى الأبد . هذه التجزئة الفكرية ، ومرض الانفصام الاجتماعي ـ النفسي اللذان نعانيهما في صور وجودنا وحياتنا ، وفي صور نقدنا لهذا الوجود وهـذه الحياة ، يرتسمان ، خير ما يرتسمان ويختفيان ، في مشاريع **الخطط الفكرية لتجديد الفكر العربي والمجتمع العربي وتحديثهما على التوالي .**

وهذه المشاريع التي لا « تبدو » أنها محققة ، بل تبرمج لتبدو وكأنها مطلوب من « جهدنا الارادي في المستقبل » تنفيذها ؛ فينصحنا الدكتور زكي نجيب محمود ، وهو استاذ طيب « يمثل » اتجاه الفلسفة « الوضعية » في العالم العربي ، وهي فلسفة لا تعترف ولا تقرّ ولا تتقبل ولا تدرس إلا «ما هو كائن» ؛ ينصحنا بأن : ننتقي « بعض طرائق العيش من عند اسلافنا لنأخذها وننتفع بها ، وهو الجانب الذي يجب أن نحييه من تراثنا ، وكذلك نقف الوقفة ذاتها من ثقافة معاصرينا من ابناء أوروبا وأمريكا » .

ولا أشك ، أبداً ، في أن الاستاذ زكي نجيب محمود مخلص ، تماماً ، لفلسفته الوضعية وتفكيره وفي لها وفاءاً مطلقاً ، لأنه لا يستحضره ، اي لا يستحضر فكره لوضع المشاريع بهدف بناء المستقبل العربي ، إلا ويستحضره فكره ، بدوره ، صورة ممتازة لما هو معطى سلفاً وصورة لما هو كائن بالفعل ؛ ولا نهفو لأن ندخل في التفاصيل الانتقائية الوضعية التي يعرضها علينا فكراً للفلسفة

الوضعية العربية . ويكفي أن نسأل الدكتور : الم نختره ، في بنية واقعنا الاجتماعية التي نعيش فيها ، « بعض » طرائق اسلافنا ، ولكننا لم نختر بإرادتنا لأننا لا نحظى بشرف خلق نمط انتاج معين خاص بنا ! . . إننا اخترنا بفضل تدفق السلع والبضائع من نمط الانتاج الغربي الرأسمالي ، وهو نمط لا نعيبه بقدر ما نعيب على انفسنا ، إننا لا نملك هذا النمط بالذات ، بل هو الذي تملك رغباتنا بل ونمّا في ذواتنا رغبات وطموحات لم تكن فيها بالاصل . وتقبل منتجات هذا النمط المادية والمعنوية الاستهلاكية علينا وعلى اسواقنا وانظارنا وملاهينا ، وهي منتجات جعلت عقلنا وبنية واقعنا الاجتماعية والنفسية اشلاء ممزقة . **إن عقلنا ولا شعورنا يتمرغان على واجهات العرض دون أن نتذكر عمل الخياط في الثوب**. إننا نشتهي أن نرقص على إيقاع موسيقى البيتلز دون أن نعقل نمط انتاجها وايقاعها الذي اخذ من « الميوزك ترين » . إننا نمنع اخواتنا ، بناتنا من الرقص مع شخص ، اي شخص ، وهذا هو تراث اسلافنا المتبقي في عقلنا ولاشعورنا ، ونمنعهن من السباحة ونحن نستمتع برؤ ية المايو البيكيني المصنوع في الغرب الرأسمالي ؛ وإذا كان جواب الدكتور ؛ هو أننا لم نقم باختيار عاقل ، رددنا عليه : وهل يحدد العقل الظاهري وهو القمة العائمة من جبل جليد غاطس ثلاثة ارباعه في اعماق ماء اللاشعور ، وكيف نختار؟! والغائب الاكبر ، من بنية المجتمع العربي وفيه ، هو نمط الانتاج الذي ينتج تجزيئيتنا ونوعية حاجاتنا المادية والمعنوية ، كما برهن على ذلك سمير امين(٤٠) . **إن غياب النقد**

هو غياب الذات الواعية وغياب الوعي في الوعي والنقد في النقد .

وإذا كانت رؤ ية كل من عبد الرحمـن بدوي للدين ، ورؤ ية هشام شرابي للتربية الاجتماعية ، ورؤ ية زكي نجيب محمود للتراث والمعاصرة هي رؤ يات ايديولوجية غير نقدية ، فلأنها مشبعة بالروح التاريخي ، وبما هو تاريخي في بنى المجتمعات العربية الحاضرة والكلية الحضور ، فإن الدكتور قسطنطين زريق يميز تمييزاً واضحاً بين ما هو تاريخي - بالهمزة اللينة - وبين ما هو تأريخي - بالهمزة - ذلك أن اطروحات عبد الرحمـٰن بدوي وهشام شرابي وزكي نجيب محمود هي تقع في مجال ما هو تاريخي ، أي معاصر لذاته وخاضع ، بالتالي ، لجميع النعرات المستحضرة في الحاضر التاريخي الانتقائي والتجريبي . وسوف ندرس هذا التمييز في مقال[٤٢] للدكتور قسطنطين زريق يعتبر مقال له في منهجه . فهل استطاع زريق أن **يتجنب شراك الاوهام الايديولوجية المثالية التي ترى المقولات السائدة وكأنها مقولات خالدة ليصل الى مفهوم للنص التأريخي - بالهمزة - علمي وغير تاريخي ( بالمعنى الانتقائي الايديولوجي ) .** ومقال الدكتور زريق يمكننا أن نعده مقالاً في الرؤ ية - الاشكالية ( الاشكالية هي تتقوم بتفاعل المضمون مع الشكل ) التي يطرحها زريق في المجال التاريخي - بدون همزة قطع - والمجال التأريخي - بهمزة - وهو اذ يحاول توسيع التمييز وتعميقه بين المجالين انما يراعي ويمذهب ايديولوجيا التفرقة الضرورية والمباغتة بين الموضوع -

الواقعي اي التاريخ بما هو ماضٍ مستقل عن تغيرات الانسان ووعيه الاجتماعي المنحاز اليها حتماً ، والى مقولات اهدافه المستحضرة ، ولو على صورة لاشعورية ، كما رأينا ، وبين التأريخ ـ بالألف المهموزة ـ بما هو موضوع معرفة ، أي بما هو ماضٍ مستحضر ، من خلال منظور النوازع والخصامات الايديولوجية الراهنة وفيها ، وهي التي تغمر اضاءتها الموضوع المعرفي وتحول ألوانه والتواءاته الفكرية . وتبرز هذه التفرقة العلمية الممتازة ، عنده ، في حاشية قصيرة مستثناة ، بطريقة عشوائية ، لا ندري لماذا ؟ من سياق النص وتفرعاته . فهو يؤكد : إن ثمة لبس في العربية ، وفي اللغات الغربية المنتشرة ، في اطلاق لفظ « تاريخ » على معنيين مختلفين : رواية اخبار الماضي والماضي ذاته . وتجنباً لهذا اللبس يحسن بنا أن نفرد التأريخ ـ بالألف المهموزة ـ للمعنى الأول ، فنقول الحس التأريخي ، والتاريخ ـ بالألف اللينة ـ للمعنى الثاني ، كما في قولنا التاريخ ومآسي التاريخ .

هذا التمييز الدقيق كان الدكتور زريق قد اقامه ، أيضاً في كتابه « نحن والتاريخ » . ويرى أن : من أسباب انتشار الوعي التأريخي ـ بالألف المهموزة ـ الحاضر يقظة الشعوب التي كانت سادرة وخاضعة لتحكم الاجنبي ونهضتها للتحرر من قيودها ولاستكشاف هويتها ولتحقيق هذه الهويات .

نحن لا ننكر على الدكتور زريق انجازه الواعي لهذا التمييز . وهو

العمل الشاق نفسه الذي برمجه لويس ألتوسر ، على صعيد آخر ، بمنهجية علمية مع رؤيتها ـ الاشكالية المفلتة من وهم حقول الايديولوجية الذهنية ، في كتابه المشار إليه ، « قراءة رأس المال» بيد أن الدكتور زريق تعود تستقطبه جاذبية الحقل الايديولوجي الكامن في العقل العربي الذي يريد لاشعورياً ، إثبات خصوصيته وتفرده رد فعل لاواعياً على « تحكم الاجنبي » ويقول عبد الله في محاولته لاعادة تركيب تاريخ المغرب العربي : الامر الذي نستخلص منه أن هذه الصعوبة تدل على اصطناعية المشروع . على أننا ، عندما نرى الاخطاء المثيرة للسخرية احياناً ، والتي يقع فيها التاريخ المحلي كالتخاصم حول امبراطور او كاتب او حتى الاضطرار لاعتبار قرارات متعلقة باراضي فيما وراء الحدود التي لم تحدد بعد كما لو كانت صادرة عن سياسة اجنبية . نتأكد من أن النظرة المحلية لا تقل عسفاً عن النظرة التوحيدية التي جاء بها الغرب[٤٣] ؛ ضمن أنا العربي ؟ من أنا العربي سوى البعد الكمي والكيفي عن الاطروحات والتباريح للشرق والغرب ، في الوقت ذاته ، وهو ما يدعوه زريق « يقظة » الشعوب التي كانت خاضعة « لتحكم الاجنبي » ، وهذا التحليل الذي يبدأه زريق ، علمياً وتحت شروط العلمية ، انما يجرفه حتى يسقط في « مجال الحضور» التأريخ ـ بالألف المهموزة ـ ولكي نفهم ، فهماً نظرياً عبر رؤ ية ـ اشكالية علمية ، لماذا انجرف الدكتور زريق إلى حقل الايديولوجيا الاسطوري ، نورد تشخيصاً علمياً توصل اليه كلود ليفي ستروس في كتابه « الانثروبولوجيا البنيوية »[٤٤] . فهو لا

يبقي ، اي ستروس ، للتأريخ ! بالهمزة ـ وللتاريخ ـ بدون همزة ـ بقايا خارج التاريخ ، بقايا يقظات او انهيارات واعية او لاواعية إلا مكنزمات ( أوّاليات ) ، عوامل خارجية ، بمعنى اللاجدوى والنبذ ، تخلق تاريخاً بمعنيين . يقول ستروس : إننا لو بحثنا اتنولوجياً ( علم وصف خصائص الشعوب ) عن الاستحضارات الواعية لوعيها في مجتمعين لهالنا أن نجد أن السكان الاصليين للاسكيمو هم علماء اجتماع ممتازون وتقنيون خرقاء ؛ اما في امريكا ما قبل الكولومبية ، فنجد العكس ، تماماً ، فإن السكان علماء اجتماع مبتذلون وتقنيون عظماء .

إذن : فالمسألة التاريخية ، في الفكر العربي المستحدث ، لا يمكنها أن تتحول ، داخل بنية المجتمع العربي وعلاقاته المشوهة بسبب تداخلها البنيوي مع المجال التاريخي لـلاستعمار ، إلى مسـألة « يقظة » . اقصد حضورنا في حضور الغير فينا . فهذه الرؤية ـ الاشكالية الايديولوجية وهمية مترعة بالترسبات الاسطورية الظاهرية الفجة الغبية . إن الاستعمار بما هو استعمار فينا فهو تجربة لنا . ولقد استطاع محمود امين العالم أن يلمح مفهوم هذه التجربة ،ففي كتابه « البحث عن أوروبا » ويجيبه احد الألمان : اعود ، مرة أخرى ، فأسألك ماذا تعني كلمة استعمار ؟ إنها كلمة بلا معنى عندنا . ويقول العالم : ورأيت من واجبي أن أبدأ بالبديهيات ورحت اعرض لهم معنى الاستعمار في بلدي . ماذا يعني الاستعمار الذي عانيناه طوال ما يترب من ثمانين عاماً ، ماذا يعني الاستعمار في تجميد التقدم

الاجتماعي ، في عرقلة التعليم ، في الحجر على التصنيع ، في نهب المواد الخام ، في القضاء على الثقافة الوطنية ، في نشر الفقر والمرض والجهل ، في اعتصار الشعوب واستغلالها ، في قتل ملايين البشر ، في شن الحروب وتعريض الحضارة البشرية للدمار . وانصتوا إليَّ ، وما أن انتهيت حتى قال واحد منهم : **لعل هذه تجربتكم ، اما تجربتنا فلا شأن لها بهذا كله**(٤٥) .

بيد أن هذه الرؤية - الاشكالية الايديولوجية المغروسة في الوعي العربي المستعمَر - بفتح الميم الثانية - في باطنه وفي مجال رؤيته واكتشافاته ، عادت علينا بنرجسية قومية . أنا ضد اوروبا ، **انفيها عني لأنها بهواجسها حاضرة في لاشعوري وبنية وعيي التحتية** . وتفضي بنا هذه التوجهات الاخلاقية إلى اعتبارات لاهوتية جامدة وتفسيرية لتاريخنا القومي « النقي » ، تفسيرية بمعنى استخلاص المعنى من المعنى والبناء عليه بالشهوة . إنها سقط في التاريخ المعاصر وتخليد عقلانيته وتفجعاته ، ماضياً ، أي « النظر » إلى العقل العملي والعقل النظري كأنهما معطيان مستقران ، بكل مقولاتهما ، عبر التاريخ وفيه جامدان .

ويرى الدكتور زريق : إننا يمكننا القول أن المسار التأريخي - بالهمزة - تعرّج وانحرف وارتد كثيراً في ماضيه المديد ، ولكنه اتجه اتجاهاً متدرجاً ، عبر التعرجات والانحرافات والارتدادات ، **نحو البحث عن حقيقة الماضي** ( لقد فهمنا لماذا هذا الارتداد حصل وهو

نتيجة الاصطدام مع الذات الاستعمارية الحديثة ) ولم يكن الأمر على هذا في اكثر المراحل السابقة .لم تكن حقيقة الماضي تطلب لذاتها ، ولم يكن التأريخ ـ بالهمزة ـ منصباً لهذه الغاية ، بل كان يخضع لغايات واغراض أخرى . كان يخضع للأدب فيتوخى « اثارة الشعور » والتغني بالامجاد . وكان يوجه وجهة الدين لدعم القضايا اللاهوتية والكلامية ، وكان يستخدم لاستخراج « العبر » وارشاد الملوك ، وكان يستغل « لاغراض سياسية وللحكم » .

إننا نتفق مع الدكتور زريق وعرضه لانواع الكتابة التاريخية ، إلا أنه يعود يطالبنا بأن نحكم « العقل » في الرؤ ية ـ الاشكالية إلى التاريخ ـ بدون همزة ـ فالضمان ، عنده ، للصحة التاريخية هي مقولات « العقل » ـ بالـ التعريف ـ . غير أن البحث العلمي برهن ، مصوراً ومطوراً للعقل ومعه ، على أن العقل نفسه متحول ، متغير غير مستقل عن البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والنفسية والايديولوجية .

والواقع أن غاستون باشلار يحقق بهذا الصدد تقدماً على الفلسفات المثالية من حيث المفهوم الذي يأخذ به « للعقل » . ويبرز هذا التقدم ، في نظرنا في نقطتين : الأولى هي أن باشلار يعارض الفلسفات المثالية في قولها بعقل ثابت ، ليقول بعقل يتأثر ، في بنيته ، بتطور الأفكار العلمية . والثانية هي أنه يخالف تلك الفلسفات بصدد الحدود التي تضعها لقدرة العقل على المعرفة ، ويرى أن مفهوم الحدود

الابستمولوجية ـ المعرفية الذي تتبناه غير مشروع إذا ما نظرنا إلى تاريخ العلوم بصفة عامة وإلى الفترة الحالية من هذا التاريخ بصفة خاصة ، نظراً لما حدث فيها من تثوير لمفاهيم العلم الكلاسيكي .

ويمثل موقف العلماء بالنسبة لباشلار وجهة نظر التجريبية او الواقعية المبتذلة او الوضعية التي يرفضها باشلار . وهي تلتقي ، جميعها ، في القول بفكر لا يملك في مواجهته للواقع لا بنية ولا معارف . وتمثل وجهة نظر الفلاسفة الموقف العقلاني التقليدي الذي يقول بعقل حائز ، بصفة قبلية ، لكل المقولات التي لا بد منها لمعرفة الواقع . ضداً على كل هذه المواقف يقول باشلار : في نظرنا ، بموقف جدلي للعقل ، فهو يقول بعقل في علاقة جدلية مع المعارف التي ينتجها ( في بنية اجتماعية ما ) . إن العقل ينتج المعارف ولكنه يخضع لتأثير هذه المعارف على بنيته ، وذلك لأن للعقل بنية هي معارفه . كما أنه لا يقبل الموقف الذي يقول بأن بنية العقل تظل ثابتة . فإذا وضعنا ، الآن ، مشكلة الجدة العلمية على الصعيد النفسي الخالص ، لن يفوتنا أن نرى بأن هذا السير الثوري للعلم المعاصر لا بد وأن يؤثر على بنية الفكر . فالفكر بنية قابلة للتغيير ، منذ اللحظة ، التي يكون للمعرفة فيها ناريخ . العقل ، اذن ، ليس بنية ثابتة ، بل بنية لها تاريخ ، وتاريخها في تطور معارفها . إن بنيتنا العقلية تنتج المعارف ولكنها تخضع هي بدورها ، لتأثير معارفها[٤٦] .

إذن فالعقل ومقولاته البنيوية التي تشكل أَوالياته ومفاعا ه العاملة

في الاشياء وعلاقاتها الانسانية هي مقولات تاريخية ـ بدون همزة ـ وأن التأريخ ـ بالهمزة ـ يخضع ، بدوره ، للاخراج البنيوي[٤٧] . إن العقل متغير غير مستقل عن البنى المشار اليها ، وإن حازت بنيته ، في مجال حضورنا الاجتماعي ، على صياغات ايديولوجية « تبدو » وكأنها مستقلة على صورة بدت وكأنها ، في بعض الاحيان ، بسبب انوجادها في مجال حضورها المشخص ، خالدة ما فوقية ميتافيزيقية نقية من لهفات الاشواق الارضية الدنيوية .

والدكترو زريق ، في هذا الوقت ، يرد نمو الحس التاريخي لدى الشعوب إلى يقظتها بعدما اصطدمت بالموجات الاستعمارية ، لا يهم أن تكون عرقية ، اقتصادية ، وجودية وكلها تعني التحرك والحضور امام الآخرين ولهم . « هم » بالذات الباعث المتحرك والمحرك للرؤ ية التاريخية بوجهيها ، ثم يقول ، دائناً ماضيَ التأريخ ـ بالهمزة ـ إنه كان يخضع لاعتبارات غريبة عنه . وهذا التعارض السكوني بين مستبقات التأريخ ـ بالهمزة ـ ومعطياته التاريخية ـ بدون همزة ـ تعارض يلجئه الى عقل « يبدو » لزريق عقلاً مفارقاً ، غيبياً ، أو على الاقل قومياً وما فوق مبدأ القوميات . غير أن السؤ ال ( وينبغـي أن لا يغيب عن بالنا : أن السؤ ال هو الثورة وليست الاجابة إلا امتداداً تفسيرياً له ؛ فالثورة النظرية تحدث عندما يُطرح سؤ ال ، خارج عن مجال جاذبية البنية السائدة ) إن السؤ ال الذي نطرحه ، وجوباً وتفجيراً لامكان البحث هو :

ألم تكن البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والنفسية والايديولوجية المتجادلة في بنية حضارة « معينة » تخرج ، بمعنى الاخراج السينمائي ، العقل التا ريخي بوجهيه ، في بنى الحضارات الماضية ، على شاكلته ومضمونه كما طرح فيها ومن خلالها وضمنها ، وعلى أنه العقل العاصم من الخطأ ذلك الحين ؟ وهل نستطيع أن نعيد بناء ذلك العقل التاريخي الماضي لبنى اجتماعية « معينة» «لنرى » الوقائع الماضية من خلال فهمه لها وتنويعات هذا الفهم على جملة مقولات استبطنته بفضل مفاعيل البنى الاجتماعية الماضية ذاتها ؟!

إن هذا السؤال الهامشي يمثل ولادة اعتبارات جديدة ، لكن هناك محاذير ومخاطر نظرية وفكرية تحاصره وتضيق عليه الخناق .

أول المحاذير والمخاطر يستبين لنا عندما نجزم أن مقولات عقلنا « الحاضر » ( ولنلاحظ أننا انتقلنا ، ضرورة من مجال إلى مجال ، من مجال التاريخ بما هو تاريخ ، إلى مجال العقل بما هو عقل ) هي مقولات تاريخية محددة، بحصرها ، وفي عصرها الراهن والمرهون بالبنية الاجتماعية الحالية . فكيف نستطيع التجرد من هذه المقولات لنتشبع بالمقولات العقلية القديمة لننظر ، بالمعنى الحرفي للنظر ، من خلالها ومن خلال ظلالها ومعطياتها إلى حيز بنية اجتماعية قديمة عاشتها الجماعات على أساس كونها تفاسير عقلية مقبولة ومتداولة ومتبادلة ولها تأثيراتها النوعية على تصرفاتهم في حالتي الرفض والقبول ، في حالتي الشرعية ، واللاشرعية . فإذا كنا متشبعين بالمقولات البنيوية الراهنة

بحيث لا نستطيع الخلاص منها ، فإننا نسقط في حالة لاشعورية من فلسفة اللاادرية، وهي حالة يرفضها العلم ومنطقه المتطور . ما العمل ؟

إذا قررنا مع الدكتور زريق : ان طلب الحقيقة الذي يتقيد به النهج التأريخي - بالهمزة - يفرض ، اول ما يفرض ، التخلي عن المشاعر والنزعات الشخصية والتقيد التام بالموضوعية .

**إذا قررنا واقرينا بذلك مع د. زريق فإن التأريخ - بالهمزة - سيستحيل ويتحول إلى عرض وقائع ليس بينها رابط جدلي بنيوي .**
ولكن ثمة تساؤلات منتشرة ، اليوم ، بين المؤرخين عن جوهر الموضوعية في التاريخ وعن حدودها وكيفية التوفيق بين التسجيل والتحليل والتعليل(٤٨) . ومع ذلك إذا اتفقنا مع الدكتور زريق يتركنا في حيرة مع التأريخ - بالهمزة وبدونها - وهو الذي يصر على أن : علاقة الماضي بالحاضر وبالمستقبل هي الأمر المهم . ويطلب من المؤرخ توريث الماضي ، بمعنى التركة الأخلاقية التعليمية على طريقة اساتذة المدارس ، للحاضر وهذا الاخير للمستقبل . وهكذا نجد أنفسنا تورطنا في الكانطية والشيء في ذاته ، وهي لهجة اخرى اللاادرية هيوم . وكانط يعترف بأن الشيء في ذاته يؤثر فينا ولكنه ينكر اننا يمكننا الوصول الى حقيقة هذا الشيء في ذاته . فهل التاريخ شيء في ذاته ؟

إن الدكتور زريق ، كذلك ، يعترف بأن التاريخ الماضي يؤثر فينا

عبر التأريخ ـ بالهمزة ـ من اين ، إلى اين ، انه من نزعة التذكرية إلى الجهد الاستقرائي « العلمي » ، ومن رواية الاخبار إلى نقدها والتثبت منها . هذا صحيح من ناحية النمو البشري ، ولكنه ، في ناحية اخرى ، غير علمي ويأخذ هذه التطورات الجدلية البنيوية التي تتداخل في بنيتها الموضوعات العاطفية والاخلاقية والدينية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والايديولوجية ، يأخذها على أنها وقائع مجزأة يفسرها ، بينما المطلوب دراسة **تحولات** هذه الذهنية **وتحولات** مقولاتها عبر البنى الاجتماعية ، فلماذا ظهرت على شكل نظري الهندسة المستوية في العهد اليوناني العبودي القديم ، وهو عهد قائم على بنية اقتصادية **تعتمد قاعدة العبودية والانقسامات والتقنيعات الطبقية الحاسمة الواضحة** . ألس هناك تشابه ايديولوجي بين هذه الهندسة وبنية المجتمع اليوناني القديم ؟ ثم لماذا ظهرت مفاهيم الزمان والامتداد عند ديكارت احد ورثة المجتمع الاقطاعي ، والاقطاعات تعتمد المكان ومفاهيمه ، وهو ، أي ديكارت ، أحد آباء المجتمع البرجوازي الذي يعتمد ، بتشريعاته العملية والقانونية والقياسية مفاهيم الزمان وقياس الانتاجية على أساس هذه المفاهيم الزمانية .

هذه الاسلحة ـ الاسئلة ادوات ذهنية لرؤ ية تحولات المفاهيم ، فليس هناك انهيارات كما يريد البعض ايهامنا ، هناك تزمن ، هناك تزامن ، أي هناك تحولات وتحويلات بنيوية من المستوى الاقتصادي

او البنية الاقتصادية الى البنية الاجتماعية والبنية السياسية . . . الخ وهناك تنويعات لهذه التحولات والتحويلات على جملة واحدة لمفهوم معين ، تنويعات متزامنة ، معاصرة لعلومها ودينها ووجدانياتها وتحسباتها وشهواتها وتنويعاتها ذاتها .

إن غياب النقد في النقد العربي هو نتيجة وسبب من نتائج وأسباب غياب الذات الاجتماعية العربية ، بعد أن خضعت لنمط انتاج غريب عنها ، اقصد نمط انتاج ينتج رغباتها وتطلعاتها وتشوفاتها دون أن تنتجه هي او تساهم في عملية الانتاج ، وهو الذي يولد بنية وصور غيابها .

# ٢

# نمو صور الغياب الاجتماعية

أين هي ذاتنا العربية القومية ؟ . سؤال له محاذيره ومخاوفه ومحرماته أيضاً .

فلو اردنا عقل ذاتنا وتعقيلها ، على حد سواء ، وجب علينا التصدي لهذا السؤال ، بعمقه التاريخي البنيوي ، تصدياً واعياً وتحليلياً . يقول جان بول سارتر ، في معرض تقديمه لكتاب فرانتز فانون « معذبو الأرض»: منذ زمن غير بعيد كان سكان الأرض مليارين ، منهم خمسمئة مليون من البشر ، ومليار وخمسمئة مليون من السكان الاصليين . فالأولون يملكون الكلمة ، والآخرون يستعيرونها . وكانت الحقيقة ، في المستعمرات ، تبدو عارية ، وكانت عواصم البلاد المستعمِرة - بكسر الميم - تؤثرها مكسوة ، وكان على السكان الاصليين أن يحبوا هذه العواصم الاوروبية كما يحبون امهاتهم ، وشرعت الصفوة الاوروبية تصنع صفوة من السكان

الاصليين وتحشو افواههم باشياء ومعانٍ رنانة ثم تردهم إلى ديارهم وقد زيفوا .

من كلمات سارتر نفهم ونعقل : أن هناك أناساً ، منا ، اخرجوا من مناخ او بنية علاقاتهم المادية والفكرية ، ووضعوا او زج بهم في اجواء او بنى علاقات اجتماعية غربية غريبة حتى تشبعوا بها، حتى النخاع ، اي ايعيد انشاء او بناء بنيتهم العقلية على شاكلة البنى الاجتماعية التي زج بهم فيها ، واعيدوا وقد زيفت ذواتهم . وبما ان هذه الصفوة صارت ، في بلادها ، إلى مثابة الضمير الاعلى ، الإنا الاعلى ، فإنها راحت تفرض مثلها وقيمها ، غير النابعة من علاقاتها الاجتماعية ، على مجمل المجتمع الذي تعيش فيه وفي احضانه ، ولا نعني بفعل « راحت تفرض» معنى القوة او الخوة او الاجبار بقدر ما كان هذا الفرض ينمو من صور تصرفات هذه الصفوة ، تصرفاتها الاجتماعية والنفسية وتبريراتها الايديولوجية لهذه التصرفات ، ويشخص سمير امين اسباب تخلف الدول المتخلفة وفي مقدمتها الدول العربية ، فيرى في طليعة هذه الاسباب ، عاملاً أساسياً من عواملها ، إلا وهو تأورب ( من اوروبا ونمط انتاجها المادي ) النمط او الاسلوب المعاشي في حياة الطبقة العليا في المجتمعات المتخلفة(٥٠) . ففيها تأوربت حاجات ومتطلبات الطبفة العليا ، تلك الطبقة التي راحت تقتدي بها سائر الطبقات والفئات وتحاول مجاراتها ، وبرغم

تأورب الحاجات والمتطلبات في الدول المتخلفة ، ظل نمط الانتاج المادي فيها ذا وتائر منخفضة الانتاج ، لا يستطيع أن يلبي تلك الحاجات والمتطلبات الوافدة والجديدة عليه والتي هي غير نابعة من تطوره ،مما عمق تبعية البلدان المتخلفة ، بل وزاد من تخلفها

فهل نخشى ، بعدئذ ، أن نعلن ونجاهر بأن ذاتنا تعيش حالة مرضية من حالات الانفصام ، وبأن ذاتنا القومية ليست تلك الذات التقليدية التي هاجرنا منها منذ اصطدامنا بنمط الانتاج الاوروبي الغربي ، وهل نخاف من انفسنا اذ يتأكد لنا : أن ذاتنا يخرجها ، بالمعنى المسرحي ، نمط الانتاج الغربي اخراجاً مادياً وفكرياً واجتماعياً ، أي اخراجاً بنيوياً .

صحيح أننا واجهنا الاستعمار وتلك هي مشكلتنا بالتحديد ، بيد أن جميع مواجهاتنا له كانت عبارة عن ردات فعل لا غير ، فالعلم الذي نطالب بتعلمه وتعليمه هو علمه ونتاج بنيته الداخلية ، والمنجزات التي نحلم بانجازها هي منجزاته ، وهذا يعني أننا نطالب بالسير على نفس خط تطوره ونموه ونمو صور بناه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية . وهذا ما يقصده عبدالله العروي ، اذ يسجل أن الانسان العربي كان ولا زال يفكر على اساس من أنا في مواجهة الآخر(٥١) ، والآخر ، هنا ، هو الغرب ، فالانسان العربي

يزن ولا يقيس ثقله وقواه إلا قياساً ومقارنة مع مقاييس وقوى الانسان الغربيّ .

ما هي الاستنتاجات التحليلية التي نستخلصها مما تقدم ؟

**أولاً** ـ على المستوى الفكري : إنّ ذاتنا وقواها المحركة ، أي دوافعها واهدافها ، لم تبقَ تلك الذات التقليدية المتوارثة ، فإن ما نعيشه وما نبغيه مختلف تمام الاختلاف ، ومتناقض مع ما توارثناه وانحدر الينا من عادات وعلاقات اجتماعية ، وإن ظلت شوائب من هذه العادات والعلاقات عالقة بمناهج تفكيرنا . هذا الوضع ، غير الواضح والمتميع والمفتت يخلق لنا مشاكل نفسانية وذهنية ، سنأتي على تحليلها وعواملها ، وأولها وأشدها قتامة وظهوراً ، حالة التجزيء أو الانفصام في عقلية الانسان العربي كما تدعوها نازك الملائكة[٥٢] ، فالرجل « داخل » البيت هو « خارجه » ، فالرجل يستمتع برؤ ية الميني جب . . ولقد ذكرنا بعض هذه الحالات سابقاً . وتضيف السيدة نازك في مطرح ثانٍ من كتابها : إن المظهر الاول للتجزيئية ، في المجتمع العربي ، هو أنه ما زال في صميمه مجتمعاً محافظاً ، على الرغم من كل ما اعتراه من مظاهر التطور ، فإن التطورات قد دهمته كما تدهم موجة جارفة فانغمس فيها دون أن يغير اتجاهه الداخلي . ومن ثم فإن النواة ما زالت تحتفظ بشكلها على صورة تقاليد اجتماعية بالية ، او بكلمة اخرى إن الذي تغير هو الظروف فحسب . أما

الاسس فما زالت هي الأسس التي عرفها العوام من اجدادنا منذ قرون(٥٣) . إلا أن نازك الملائكة لا تدرك ، أو هي لا تعلم أن هذه النزعات نحو تجديد التراث قد ولدت مع مواجهتنا للآخر ، الاستعمار ، كرد فعل على مستحضراته المادية والمعنويه ، وإن عملية احياء التراث والتمسك بالتقاليد هي الوجه الآخر الضروري لنزعة التجديد والعصرنة لاثبات وجودنا التاريخي ، فهل تكلم اجدادنا ، قبل الغزو الاستعماري ، عن تراث هو تراث اجدادهم ، انهم كانوا في بنية كلية .

ثانياً ـ وعلى المستوى الاجتماعي : نجد ذواتنا المخرجة غربياً تتعارض مع نفوذ تقاليدنا الاصلية تعارضاً يقودنا تالياً إلى الاحساس بالتخاذل والانحطاط امام المنجزات والاختراعات الغربية التي تشتهيها ذواتنا وهي غير قادرة على صناعتها أو الحصول عليها وفهمها فهماً علمياً ، حتى إذا ما تمَّ لنا إشباع تلك الشهوات عمقنا تخلفنا وازدادت تبعيتنا الفكرية ـ النفسية ـ الاجتماعية ـ الاقتصادية ، للدول المتقدمة وانسانها وتراكم ، من ثم ، احساسنا بصغرنا وضآلتنا « أمامهم » ، امام الغرب وإذا لم تحسن صنع شيءٍ قيل لك يا شيخ اذهب انت عربي ، أين نحن واين « هم » .

ثالثاً ـ وأخيراً على المستوى الاقتصادي ينفتح المجال لمناقشة اصول مسألة العرض والطلب . فالنظرية الاقتصادية الرأسمالية تقدم

الطلب على العرض ، أي أن الطلب الاجتماعي يخلق العرض وهي النظرية التي قال بها جون مرملاند كينز ابو الاقتصاد الرأسمالي الحديث واعاد صياغتها[٥٤] . بينما ، **نحن** ، في واقعنا المخرج مسرحياً على اساس نمط الانتاج الغربي ، **نشاهد** ما يناقض هذه النظرية وينفيها واسسها . **فالمعروضات** الغربية من سلع صناعية ، سيارات ، طائرات ، ومنجزات فنية ، سينما ، راديو ، تلفزيون ، ومنجزات ذهنية ، فلسفات وجودية ، برجماتية ، وضعية ، وروايات سوريالية ، عبثية ، جميع هذه النتاجات الغربية تخلق وتفتح في نفوسنا ودروبنا شهوات لامتلاكها واقتنائها ، وفي كلمة : أن العرض الاقتصادي وما يتبعه ، عرض البضاعات المادية والذهنية والفنية ، يخلق الطلب ويقولبه ، بل إن العرض يشكل الذات ودوافعها وبواعثها . **وهذا ما نعنيه عندما نقرر أن المستوى الاقتصادي هو المرجع الاخير للتطور والتحول البنيوي والتاريخي .**

خلصت جميع الابحاث والدراسات، التي خصصت لتمييز العالم العربي ، إلى أن هذه البقعة الجغرافية والتاريخية والاقتصادية تنتمي إلى ما يدعى ، بخطأ ايديولوجي ، بالعالم الثالث ، أو ما يدعى بالدول المتخلفة على الصعد كلها . واصبحت الكتابات ، حول التخلف ، منذ اوائل الخمسينات، عزيرة لبروز«ظاهرة»الدول المستقلة حديثاً والمتخلفة ، والمشكلات والقضايا التي بسطتها مهمات النهوض الاجتماعي فيها ، واتخذت هذه الدراسات وجهات متعددة ، ولكنها

تركزت ، اساساً ، حول الاقتصاد والصناعة والعناية بالسكان ، صحة ، تعليم ، تغذية ، اعمار .... الخ ، ونما علم اقتصاد التخلف ، وعلم اجتماع التخلف . ولقد اتفق معظم الدارسين والمحللين العرب والاجانب على أن الانسان العربي يعيش علاقات انتاج اجتماعية شبه اقطاعية ـ شبه رأسمالية مختلطة ، وأن الأمر لم ولن يحسم في المستقبل القريب او البعيد[٥٥] ، وسبب هذا الخمول او الجمود كون الدول الرأسمالية المركزية ، العالية النمو والتطور الصناعي والاقتصادي تلعب دور المحور الذي تدور حوله الدول الرأسمالية الهامشية المتخلفة التي تصدر المواد الخام القليلة التكاليف ، لأن الأيدي العاملة فيها ارخص من الأيدي العاملة في الدول المركزية[٥٦] . وهي تستورد السلع المرتفعة الثمن والمصنعة في الدول المركزية ، مما يحدث انتقالاً في القيم في المجال الدولي لمصلحة الدول الرأسمالية المركزية ، لتبقى الدول الرأسمالية اياها ، او حتى تتراجع ويشتد التخلف والتبعية فيها تجذراً[٥٧] . ومن بعد يطلب اولئك المفكرون المشار الى مراجعهم ، اعلاه ، بالثورة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية على تلك العلاقات الجائرة بين الدول الرأسمالية المركزية والدول الرأسمالية الهامشية . بيد أن القضية الأجدر بالتنقيب والبحث ، قبل الثورة ، أن نحاول تقصي مفاعيل بنية العلاقات الاجتماعية التي تترتب على تلك العلاقة وتبين آثارها الجيدة او السيئة في ذهن الانسان المتخلف ، بغية تقرير وتقدير

الاحتياجات الايديولوجية والنفسية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي لا بد منها لهذا الانسان لتحقيق ثورته الحقيقية .

هذه المهمة صعبة وخطرة ولكنها ضرورية التنفيذ ، من أجل إنشاء الوعي النظري الثوري ، ولا اخشى الاعتراف بأني أستطيع ، الآن ، أن أحمل مشاق هذه المهمة ، على أن تتبعها محاولات تنفيذية اخرى مني أو ممن يستطيع أن يستمر في الشوط ، اعتماداً على ما سبق انشاؤه من درجات الوعي النظري ، كما نفعل نحن ، غير أني أجهد في محاولة سريعة وواعية لاسلوب وعيها لطرح مفاتيح رئيسية تساعد الباحث على الانطلاق .

يسجل سمير امين رؤيته ـ الاشكالية الممتازة لطبيعة علاقات الانتاج التي تميز الدول الرأسمالية المركزية عن طبيعة العلاقات الانتاجية التي تسيطر على الدول الرأسمالية الهامشية ، ففي الدول الاولى قاربت علاقات الانتاج فيها التطابق مع نمط الانتاج، اي لم يتبق شوائب ولا ترسبات من علاقات انتاج أخرى في البنية الاجتماعية في هذه الدول . بيد أن الدول الرأسمالية الهامشية وعلاقاتها الانتاجية لم تزل تحتوي على انقاض وبقايا من تشكيلة اقتصادية ـ اجتماعية ولت ، في الوقت ذاته ، الذي تترعرع ، فيه، في تربة بنيتها الاجتماعية بذور تشكيلة اقتصادية ـ اجتماعية حديثة(٥٨) .

سمير امين ، بوصفه اقتصادياً بحتاً ، لم « يرَ » بالمعنى الحرفي

للرؤ ية ، سوى الجانب الاقتصادي لهذه المسألة المهمة ونجح في تحليله واكد : أن هناك عملية تبادل لامتكافىء للقيم بين الدول الرأسمالية المركزية والدول الرأسمالية الهامشية . بيد أن المفكر الاقتصادي فاته أن يبصر الجانب الاجتماعي والسوسيولوجي للمسألة نفسها . إن هربرت ماركوز يبحث في نفس المسألة ولكن في بنية المجتمع الرأسمالي المركزي فيحلل من وجهة اجتماعية ـ فلسفية ونفسية لتفضي به تحليلاته الى « رؤ ية » **الانسان ذي البعد الواحد** ؛ فإن نمط الانتاج الرأسمالي وقد استولى على التشكيلة الاقتصادية ـ الاجتماعية في بنى الدول الرأسمالية المركزية يخلق الحاجات والمتطلبات وحتى الاهداف الاقتصادية والاجتماعية والنفسية والايديولوجية في نفوس وعقلانية الافراد الراتعين في احضانه ، ويعود إلى اشباعها ، وبلغة نستعيرها من علم الاقتصاد السياسي وكنا قد برهنا عليها ، فإن نمط الانتاج الرأسمالي يقوم بتقديم العرض الذي يسبق الطلب ، يشعله ثم يطفئه ، وبما أن نمط الانتاج الرأسمالي استولى على بنية التشكيلة الاقتصادية ـ الاجتماعية باسرها ، أي أن مفاهيمه ومقولاته وتشوفاته تسربت ورست في ذهن الانسان الغربي وتوطدت فيه ، فإن هذا الانسان ما عاد قادراً على رؤية افق غير افق نمط الانتاج نفسه ولذلك فهو إنسان ذو بعد واحد[٥٩] . ولكن ينبغي أن لا ننسى أن نمط الانتاج الرأسمالي فيما ينتج التخلف والافقار ، عبر عملية إلتبادل اللامتكافىء ، في الدول الرأسمالية الهامشية ، ينتج ، كذلك ، بؤ راً للبؤس والضياع والتشرد وجيشاً احتياطياً من العمال

المتعطلين في الدول الرأسمالية المركزية ، غير آن هذه القوى المناهضة ، بطبيعة وجودها نفسه ، لنمط انتاج ذي اتجاه واحد تتبلور صور ثوراتها وتمرداتها في اتجاهات رئيسية غير مشرذمة ، انما جماعية ؛ لذلك ، ففي المجتمعات الرأسمالية المركزية ، هناك ازمات جماعية تترجم نفسها احزاباً وعقائد تلتف حولها وتعتنقها جماهير واسعة لأنها تحيا الأسلوب ذاته من الحياة الاجتماعية .

ولننظر ، ملياً ، فالمدرسة الرومانسية ظهرت في الادب والسياسة في كل من فرنسا والمانيا ، فابدع في الأدب غوته وشلر وهلدرن ، وفي السياسة برز جان جاك روسو . والباعث او العامل الاساسي في استحضار ونمو صور هذا الاتجاه ، في كل من فرنسا والمانيا ، كان نمط الانتاج الرأسمالي وما نتج عنه من نزعات ميكانيكية في العلم والفلسفة وعلم الاجتماع ، وهي نزعات حاولت سحق الانسان الغربي ، في ذلك الحين ، على اعتباره آلية يمكن ضبطها ، وما المذهب الرومانسي سوى محاولة لاعادة القيمة للروح الفردية الابداعية للانسان في الغرب الصناعي الميكانيكي .

لنأخذ مثالاً آخر : الفلسفة الوجودية هي ردة فعل قوية لجيل ما بين الحربين العالميتين اللتين خاضتهما اوروبا وجعلت الانسان الغربي يحس بنفسه وكأنه ضرس من ضروس آلة الدولة المطلقة ودعواتها لشن الحروب . كامو أعلن تمرده ، صريحاً ، على تلك المذابح الجماعية وصرخ رافضاً أن يحاكم الانسان على الاساس الجمعي ، ورفض جميع

الاخلاقيات في مجتمعه الذي يحاسب الانسان لكونه ولد في وطن معين دون أن ينظر اليه إنساناً يجب أن يحقق شروط حياته بنفسه لنفسه[٦٠] . وكذلك فعل سارتر في كتابه « الوجود والعدم »[٦١] .

واليوم ، تنطلق صرعة الهيبية ، في امريكا وفرنسا ولندن ، رافضة الرضوخ لمنطق الاجداد الاستاتيكي حول ضرورية العمل والفهم والتعامل المعتدل مع وفي طريقة الحياة ، رافضة تعاطي مفهوم أن العمل هو العمل هذا الشعار الذي يومىء إلى وصول المجتمع البرجوازي الى أعلى مراحل وعيه العملي[٦٢] . ولو تناولنا ، بعدئذ ، مدرسة علم النفس التحليلي الفرويدية ، وما تفرع عنها وعبرها من مدارس اخرى ، .بدءاً من محاولات آدلر لربط علم النفس التحليلي بعلم الاجتماع[٦٣] أو بعلم التاريخ كما حاول زميله اريك فروم[٦٤] حيث يقول : إن عدم الرضى المتزايد ، الناتج عن طريقة الحياة الحالية وعن كل ما تولده من : سلبية وسأم صامت وانعدام الحياة الخاصة ( لنتذكر شعار العمل هو العمل ) وضياع الشخصية من جهة ، والتطلع ، من جهة أخرى ، إلى حياة سعيدة وزاخرة بالمعنى ، تتجاوب مع الحاجات النوعية التي نمّاها الانسان على مدى آلاف السنين الأخيرة من تاريخ والتي تميزه ، في آن واحد ، عن الحيوان وعن الناظم الآلي . هذا الاتجاه هو الاقوى .

هذه المدارس حتى جاك لاكان الذي اصبح « يرى » في الانسان بنية آلية مشبعة بمفاهيم واعتيادات معينة بحيث يخيل إلى الانسان أنه

يعمل ما يريده وهو لا يعمل ، في الواقع ، سوى ما ترسمه له البنية الاجتماعية(٦٥) . ( وهذا ما يؤكد اطروحاتنا السابقة كلها ) . اقول لو تتبعنا اصول هذه المدرسة ، معرفياً ، لوصلنا إلى اكتشاف أن هذه الاصول نبتت مذ ترسخت الدعائم الاولى للمجتمع الصناعي ، وحل القمع الداخلي - الباطني محل القمع - القسر الخارجي الذي كان مسيطراً في عهود الاقطاعية والعبودية(٦٦) .

لقد سقت التحليل الأخير ، مجبراً ، بغية فهم ووعي طبيعة الثورات السلبية والايجابية التي تنفجر ، فترة تلو فترة ، في الدول الرأسمالية المركزية ، ويكون محركها الاساسي رؤية افق او معنى آخر مختلف عن أفق الحياة الرأسمالية والمجتمع الرأسمالي وسبل العيش فيه

وعدت القارىء بأن أجهد كي أقدم له مفاتيح رئيسية للاشكالات العامة التي يعيشها المجتمع العربي ، وربما اسهبت بعض الشيء في التعرض والتحليل لمشكلات ما يدعى بالدول الرأسمالية المركزية ، فإن فعلت فإنما اجبرتني على ذلك ضرورة الاحاطة بجوانب الموضوع ، وبخاصة أن عالمنا العربي جزء يتفاعل مع ما يمكننا أن نطلق عليه اسم المنظومة الرأسمالية العالمية ، وسيرورة انخراطه في هذه المنظومة اعادت تشكيل بنيته الاقتصادية - الاجتماعية - السياسية - النفسية - الايديولوجية وفقاً لشروط آلية عملها ومفاعيل هذه الآلية .

يتبين ، لنا ، مما سلف ادراجه ، استنطاقه وتقصيه : أن عالمنا العربي تشكيلة اقتصادية - اجتماعية معقدة الاختلاط ليس فيها اوْ لها نمط انتاج مركزي ومركز يسيرها ، ومن ثم تفتقر علاقات انتاجه الاجتماعية الى التماسك والترابط . وبرغم ظهور علاقات انتاج اقطاعية فيه ، فإن هذه العلاقات ملوثة بعلاقات انتاج برجوازية ، او خاضعة لنمط انتاج رأسمالي غير موجود فيه ، وتنعكس العلاقات الاقطاعية - البرجوازية في عقول ومشاعر الافراد او المواطنين صورة مزدوجة ، صورة تتلاءم مع المجتمع الظاهري ، وصورة باطنية تتفق مع الحركة الباطنية لعلاقات الانتاج المشوهة او المهجنة . ان مجتمعنا العربي يعيش اللامعقول في ذاته لأنه ليس لذاته وليس في ذاته ، بمعنى أنه لا ينتج لذاته بل للتصدير ، وما يستهلكه لا ينتجه في ذاته ، فنمط الانتاج الذي سيطر على بناه غائب عنه ، مرتفع عنه . لذلك تظل الافكار الغيبية والايديولوجية مهيمنة على تصرفات وانعتاقات ابنائه .

ولكن الانسان المتخلف ونوازعه ومكبوتاته لم يعطَ الاهتمام الكافي نفسه الذي وجه إلى البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الظاهرية . صحيح أن هذا الانسان وليد البنية الاجتماعية المتخلفة والهامشية ، لكنه ليس مجرد امر مادي قابل للتغير تلقائياً لو تغيرت البنى الظاهرية المومىء اليها ، فهو بنية اجتماعية - نفسية تعمل وتنعكس افعالها ومفاعيل هذه الأفعال على البنى تلك لتعيد انتاجها .

ولذلك يكتب الدكتور مصطفى حجازي : فالتخلف ، في الدول المتخلفة ، يعاش على المستوى الانساني ، نمطَ وجودٍ له دينامياته النفسية والعقلية والعلائقية النوعية المميزة ، والانسان المتخلف ، منذ أن يترعرع تبعاً لبنية اجتماعية معينة يصبح قوة فاعلة ومؤثرة في هذه البنية ، فهو يعزز تماسك هذه البنية ويدعم استقرارها(٦٧) . لتعيد انتاج ذاتها بنية انتاج للتخلف ممايجعل التخلف يتأصل وينمو ؛ وهو ، اي الانسان المتخلف يقام تغيير هذه البنية لارتباطها الجدلي الوثيق في بنيته النفسية المرنخة بالقيم والمفاهيم والمقولات والاعتيادات الحميمة والكوابح التي تنجبها البنية الاجتماعية المتخلفة ذاتها . العلاقة ، اذن ، جدلية بين السبب والمسبب ، بين البنية والنمط الانساني الذي نتج منها ، مما يحتم علينا الاهتمام بهما كليهما عند البحث في احد المجتمعات المتخلفة بغية « تظهير » مفهومها الدينامي الذي سيساعدنا على وضع خطط تنموية نوعية تناسب هذه المجتمعات المتخلفة .

قادنا التحليل إلى رؤية ـ اشكالية جديدة مؤداها : إن البنية الاجتماعية النوعية للتخلف تخلق ، على المستوى الانساني ، نمط وجود يشخصها ويحضر في ذاته صورها النامية ، وتكرر هذه البنية الانسانية المشخصة والنامية مفاهيمها الى صور اجتماعية ، تكرر ذاتها بنية انتاج لذاتها ، أي للتخلف . ولكن الأمر المهم هو السؤال النوعي عن كيف صيغت هذه البنية وتقولبت ونضجت بنية انتاج

للتخلف ؟ ، خصوصاً وأن الثورة ، كما رأينا ، لا تحدث في تبديل الاجوبة بل في تغيير مجال السؤال ، أي تغيير حقل جاذبية البنية ، بل إن الثورة تنشب حين يتم استحضار اسئلة جديدة . وعلى العالم الثالث المتخلف أن يبتكر اسئلته الخاصة ويفرضها ، كما يدلل على ذلك بول بوريك(٦٨) .

فهل التخلف الذي تعانيه البلدان والمجتمعات العربية هو تخلف تاريخي بالمعنى المستقيم للزمن والتاريخ كما يفهمها الوعي الاعتيادي المبتذل ؟ . إن بنية اجتماعية للتخلف تنتج ذاتها بنية اجتماعية نوعية للتخلف ونمو صوره الاجتماعية ـ النفسية على الصعيد الانساني ، هي بنية يستحيل قياس تخلفها على اساس زمن مستقيم للتاريخ موهوم وذي مفهوم مبتذل . إن هذه البنية ، إذن ، سليلة تاريخ جدلي ، فما هو هذا التاريخ الجدلي ؟

إن التاريخ الجدلي ذا الاتجاهات المتناقضة ينتج من وعن أوَاليات التراكم الرأسمالي على الصعيد العملي ، عملية تراكم هنا ، وعملية افقار هناك ، عملية تكديس للقيم بالمعنى المطلق للقيمة والثروات هنا ، وعملية نهب وتكديح وتهميش هناك . فالتراكم ، اعادة الانتاج الموسع في بنى معينة ، هو قانون داخلي ملازم وجوهري من قوانين نمط الانتاج الرأسمالي ؛ لكنه ليس قانوناً باطنياً من قوانين سيرورة انماط الانتاج ما قبل الرأسمالية(٦٩) .

وقبل أن نتفرغ لتحليل أوَاليات التراكم على الصعيد العالمي

علينا أن ننفذ إلى سر التراكم الرأسمالي . إن الرأسمال يشتري قوة العمل من العامل ، أي قدراته على الانتاج ، فشاري هذه القوة له الحق باستهلاكها وذلك بتشغيله العامل بائعها من اجل أن ينتج هذا الاخير سلعاً ، ويكون نتاج هذا العمل أو الشغل ملكية للرأسمالي على شكل قيمة استعمال ، مثل الخيوط والقماش والاحذية والسيارات . .الخ ، ومع أن الاحذية والسيارات في قيمتها الاستعمالية هي التي تمكن البشر من السير والحركة ، ومع أن رأسمالينا رجل تقدمي ، الا أنه اذ يصنع السلع المشار اليها لا يصنعها شغفاً بها ، او شغفاً بقيمتها الاستعمالية ، فقيمة الاستعمال ليست في انتاج السلع ، في المجتمع الرأسمالي ، شيء يراد لذاته ، فهي لا تستخدم إلا حاملة قيمة . ويدور الامر ، هنا ، لرأسمالينا حول انتاج شيء نافع تكون له قيمة للمبادلة ، صنف معد للبيع ، سلعة ؛ وهو يود ، اضافة لذلك ، أن تتجاوز قيمة هذه السلعة قيمة المواد الضرورية لانتاجها ، أي مجموع وسائل الانتاج وثمن قوة العمل التي انفق ماله العزيز في سبيلها . **فهو لا يريد أن ينتج شيئاً نافعاً فحسب ، بل قيمة ، وهو لا يريد أن ينتج قيمة فحسب بل فضل قيمة او قيمة زائدة على ما انفقه من مال**(٧٠) .

وبما أن قيمة وسائل الانتاج لا يمكن أن تزيد او تنقص إلا بزمن العمل الضروري اجتماعياً لانتاجها ، فإن فائض القيمة المطلوب لا ينتج إلا من استغلال قوة العمل زمناً اضافياً يزيد عن ثمن قوة

العمل ، وقوة العمل ، ككل سلعة اخرى ، تملك قيمة ، فكيف نحددها ؟ . . بـزمن العمل الضـروري ، اجتماعيـاً ، لاعادة انتاجها ، اي بقيمة المواد الضرورية لاعادة انتاج العامل كقوة عمل فحسب[٧١] . **إن العامل لا يحصل إلا على جزء من ثمن عمله ، ذلك الجزء الذي يكفي لاعادة انتاج نفسه وتخليد ذريته بوصفه عملاً مأجوراً** وإذن اين يبحث ويحقق رأس المال فضل القيمة الذي ما زال على شاكلة سلع؟ إنه يبحث عن منافذ واسواق تصريف فيجدها في تلك التشكيلات الاقتصادية ـ الاجتماعية ما قبل الرأسمالية ويروح يستولي عليها ؛ **وهذا هو الاستعمار؛ إن** جزءاً من فائض القيمة المحقق يضعه الرأسمالي لاعادة الانتاج الموسع ، لأنه يرمي إلى زيادة التراكم في رأسماله ، وتراكم رأس المال يعمل على إعادة الانتاج الموسع ، وهذه هي نواة التبادل اللامتكافىء بين الرأسمال والعمل المأجور ، أي بين الرأسمالي والعامل من جهة ،وبين المجتمعات الرأسمالية والمجتمعات ما قبل الرأسمالية من جهة أخرى ، فبسبب انخفاض التركيب العضوي لرأس المال في المجتمعات الاخيرة ، وعلوه في المجتمعات الاولى ، فإن المجتمعات المتخلفة تشغل ايادي عاملة اكثر كثافة من الايدي العاملة في المجتمعات الرأسمالية ، وهذا ما يحدث عملية أو آلية عمل بنية التبادل اللامتكافىء . ولنكتفِ بمثال واحد على رأي آرنست ماندل ، فإن محاولة روزا لوكسمبـورغ المعروفه لأن تثبت تراكم الرأسمال خارج وسط سابق للرأسمالية قد

باءت بالفشل(٧٢) . بيد أن روزا لوكسمبورغ قد وصفت ، في الوقت نفسه ، وحللت الحركة الواقعية للرأسمال التي تبدأ ، بالفعل ، انتشارها من « مركز » رأسمالي إلى « محيط » غير رأسمالي حيث يستولي الاول على الثاني بفضل نمو التركيب العضوي الذي المحنا الى بعض قوانينه الكامنة والضرورية ؛ فما هو قانون هذه الحركة العام ؟ في رأينا إن ما حدست به روزا هو القانون العام القاضي بأن تكون حركة الرأسمال وتراكمه وانتشاره محددة بوجود ظواهر « التبادل اللامتكافىء » ضمن نمط الانتاج الرأسمالي نفسه وهو تبادل غير متساوٍ يقوم اول ما يقوم بين الرأسمال والعمل المأجور عينه . وليس التبادل غير المتساوي ، اي تحويل القيمة من المحيط الى المركز ، بين وسط ما قبل رأسمالي « زراعي » ووسط صناعي ، في هذه الحال ، سوى مظهر خاص من تبادلات غير متساوية بين امم ، ومناطق اقتصادية وصناعية في مستويات مختلفة من درجات تطور القوى الانتاجية .

**إن تراكم رأس المال ، خلال فترة رأسمالية المزاحمة الحرة ، ينمي التركيب العضوي للرأسمال ، ويزيح من وسائل الانتاج قوة العمل ويضع ، في مكانها ، ادوات عمل آلية اكثر انتاجية ، فهو ينتج جيش عمال متعطلين ، سواء في الدول الرأسمالية المركزية ام في الدول الرأسمالية الهامشية ، مما يفاقم اساليب رأس المال في البحث عن منافذ واسواق ، وهذا سبب قوي من اسباب اشتعال الحروب العالمية بين الأمم الرأسمالية . كما أن العمال المتعطلين عن العمل يفتشون**

عن مخرج لأزمتهم . ويرى ماركس : أنه عندما استولى نمط الانتاج الرأسمالي على غرب اوروبا كلياً ، ظهرت **نظرية الاستعمار المنهجي « الاستيطاني »** . وتحقق ذلك بفتح ابواب امريكا واوستراليا ونيوزيلندا امام تدفق المهاجرين الاوروبيين وتصدير رؤوس الاموال والبضائع ، كما فتحت ابواب فلسطين امام المستعمرين الصهاينة بوصفهم جنساً من نوع آخر(٧٤) .

غير أن بول بران يميز بين نوعين من الاستعمار ، فبعدما سيطر نمط الانتاج الرأسمالي المتقدم على بلدان غرب اوروبا ، منذ مطلع القرن التاسع عشر ، خلفت اوروبا بقية العالم بعيداً وراءها ، ولم يكن هذا صدفة او راجعاً إلى بعض الخصائص العنصرية لدى الشعوب المختلفة ، وانما تحدد ، فعلاً ، بحكم طبيعة التطور في اوروبا الغربية نفسها . وذلك لأن آثار ومفاعيل التغلغل الرأسمالي لاوروبا الغربية في العالم الخارجي كانت بالغة التعقيد ، وتوقفت هذه الآثار والمفاعيل على طبيعة البنية الاجتماعية الدقيقة في البلد المستعمر - بفتح الميم - كذلك توقفت ، إلى الدرجة ذاتها ، على مرحلة التطور التي بلغها البلد والمجتمعات التي تعرضت للاتصالات الرأسمالية الاجنبية ، ومن هنا ، يستطيع المرء أن يميز ، بوضوح كافٍ ، بين تأثير دخول اوروبا الغربية في امريكا الشمالية واوستراليا ونيوزلندا ، وبين فتح الرأسمالية الغربية لآسيا وافريقيا واوروبا الشرقية(٧٥) . ففي الحالة الاولى دخل ابناء اوروبا الغربية فراغات اجتماعية كاملة إلى درجة او

اخرى ، واستوطنوا تلك المناطق واستقروا فيها باعتبارها اوطاناً دائمة لهم ، وسواء أكانت هذه نياتهم الاصلية ام لا ، فإنهم قدموا إلى الاراضي الجديدة واذهانهم مشبعة بالقيم والمعايير والتقاليد الرأسمالية ، ونجحوا ، في وقت قصير ، في أن يقيموا مجتمعاً خاصاً بهم على تربة بكر قليلة الكثافة السكانية . ولما كان هذا المجتمع ، منذ البداية ، « رأسمالياً » ، في هيكله ، لا تعوقه اغلال الاقطاع وحواجزه .الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية والنفسية والسياسية ، فإنه استطاع ، بفكر واحد ، أن يكرس نفسه لتنمية موارده الانتاجية ؛ كما أن طاقاته الاجتماعية والسباسية لا هي تهدمت في صراع معوق ضد الحكم الاقطاعي ، ولا هي تشتتت في التغلب على عادات وتقاليد للعصر الاقطاعي ، كما هي الحال في عالمنا العربي الذي بذل وانفق جهوده على النضال ضد الاقطاع العثماني وركائزه الاجتماعية . والشقة بعيدة بين ما حصل في العالم الجديد وما حدث في الاجزاء الاخرى من العالم . والحاسم في هذا الشأن ، لم يكن ، الى حد كبير ، أن اصحاب المشروعات ، من ابناء اوروبا الغربية الذين اقتحموا الهند والصين وبلاد جنوب شرق آسيا والشرق الادنى وافريقيا ، كانوا يختلفون ، في نواياهم واهدافهم ، في وجوه كثيرة ، عن اولئك الذين ولوا وجوههم شطر امريكا الشمالية ، فهم بحكم كونهم نتاجاً واحداً للتطور الراسمالي في الغرب ، كانوا يغذون تطلعات لا تعدو أن تكون نشدانا للمصلحة وانغماساً في مجالات نشاط ليست شيئاً غير النهب . أما اين يكمن الفرق الاساسي ، ففي

ما اكتشفوه ، عقب وصولهم إلى آسيا وافريقيا ، وكان هذا الواقع الذي واجههم عالماً يختلف عما واجهه ابناء جلدتهم في امريكا او في اوستراليا ، فحيث كان المناخ والبيئة الطبيعية مشجعين على قدومهم ، فإن هؤلاء المستوطنين كانوا يواجهون مجتمعات ذات بنى مستقرة وذات حضارات غنية وعريقة ما زالت في حالة سابقة للرأسمالية أو في حالة جنينية من التطور الرأسمالي ، كما الوضع في البلدان العربية(٧٦) . وتالياً كان المستعمرون القادمون من اوروبا الغربية يعقدون العزم ، سريعاً ، على استخلاص اكبر قدر من البلاد المفتوحة والتي تغلغلوا فيها . إن الكنوز التي اغتصبت ، من خارج اوروبا ، بواسطة النهب السافر والاستعباد والقتل ، تدفقت إلى البلد الام وتحولت هي نفسها إلى رأس مال يعمل(٧٧) .

والحال إننا إذا فهمنا ذلك ودمجنا هذا التحليل في رؤ ية ـ اشكالية شاملة للحركة التاريخية للرأسمالية ، نستدرج إلى الاستنتاج : أن هذه « الظواهر » ظواهر فروق الارتفاع والتطور الاقتصادي وفوارق مستويات الانتاجية والتبادلات غير المتساوية التي تنتج عن فوارق مستويات الانتاجية ، بعيدة عن أن تكون نتيجة ماضٍ منصرم للبلدان المتخلفة ، يفلت من تأثير رأس المال ، أي وجود بلدان او قطاعات ما زال يغلب عليها نمط الانتاج ما قبل الرأسمالي ، وتعا بناء ذاتها او انتاج هذه الذات بنية انتاج للتخلف ، إنها ، أي حـ التخلف والافقار والتكديح والتهميش التي تعيشها البلدان المتخلـ

تنتج وهي ناتجة من حركة رأس المال نفسه وهي قانون باطن من قوانين النمو الرأسمالي والتراكم على الصعيد العالمي .

إذن تنتج الرأسمالية بداتها التخلف ، تخلف بلدان ومناطق وفروع اقتصادية ، كما تكرر ، على شكل ثابت ومستمر ، انتاج بلدان وقطاعات طليعية من حيث التقنية او من حيث شروط استثمار رأس المال . إن تطور الرأسمالية ، كما يشدد على ذلك آرنست ماندل ، هو : أيضاً تطور التخلف ونموه(٧٨) . والرأسمالية ، هي الوحدة الديالكتيكية بين التطور والتخلف ونمو التخلف ، الاولى تفرز الثانية وتحددها بالضرورة . ليس من الواجب أن يكون المرء من رجال الاقتصاد حتى يعلم أن عالمنا يتألف من بلدان نامية وبلدان متخلفة ، إن كلا الفريقين « منخرطان » رغم التفاوت في الدرجة ، في شبكة عالمية من العلاقات التجارية والمالية وغيرها ، تحول بيننا وبين النظر إلى كل واحدة على حدة ، أي متجردة عن هذه العلاقات . والحال أن المنظومة الرأسمالية العالمية التي يطلق عليها سمير امين اسم الدول الرأسمالية المركزية النامية والتي يتركز فيها نمط الانتاج الرأسمالي في ذاته ، والدول التابعة التي يسميها الدول الرأسمالية الهامشية التي تدور في فلك الدول الاولى وتتشكل من تشكيلات اقتصادية ـ اجتماعية ما قبل رأسمالية وتكوِّن حقلاً واسعاً لعمل آلية التراكم في الدول الرأسمالية المركزية(٧٩) .

إن هذه المنظومة العالمية الرأسمالية لا يمكنها أن « تُرد » في مجملها ،

ولو نظرياً ، إلى نمط الانتاج الرأسمالي ، ولا يمكنها ، في الدرجة الأولى ، أن يتناولها التحليل ، على الصعد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وحتى النفسية ، بوصفها مجموعة من البلدان أو القطاعات المحكومة بنمط الانتاج الرأسمالي « تضاف » إلى جانبها بلدان وقطاعات اخرى تحكمها انماط انتاج ما قبل رأسمالية ، فجميع هذه المجتمعات المعاصرة منخرطة ومستوعبة ، كما تبين لنا ، في المنظومة العالمية ، وليس من تشكيلة اقتصادية، اجتماعية عيانية معاصرة في وسعها أن تذكر خارج هذه المنظومة .

ويبرهن سمير امين على أن العلاقات القائمة بين العالم النامي «المركز»وتشكيلات العالم المتخلف«الاطراف»تسفر عن دفوق في تحويلات القيمة وهي الجوهر في قضية التراكم على الصعيد العالمي . ففي كل مرة يدخل نمط الانتاج الرأسمالي في علاقة مع انماط انتاج ما قبل رأسمالية التي يخضعها لسيطرته ، تظهر تحويلات في قيم الانماط الاخيرة نحو النمط الاول ، وهذه التحويلات تشكل جزءاً في أوَاليات التراكم الاولى ، هذه الأوليات لا تقع ، إذن ، فقط في المرحلة التاريخية السالفة على نمط الانتاج الرأسمالي ، بل انها معاصرة لهذا النمط وعلاقاته الانتاجية(٨٠) . وبناءاً على ذلك يقول كريستيان بالوا : ويكفي أن تستطيع علاقات الانتاج الرأسمالية اعادة انتاج نفسها ، بشكل حر ، على الصعيد العالمي لترضى الامبريالية ، اليوم ، بهذا الاساس المادي الضروري للسيطرة والاستغلال ،

فالنتائج الملازمة لذلك هي اعادة انتاج عدم التكافؤ في تطور قوى الانتاج هنا وهناك ، وإعادة انتاج متزايد لعدم التكافؤ في التبادل ( التوزيع الدولي لفائض القيمة) واعادة انتاج نمط الانتاج الرأسمالي في مناطق مجزأة ، مما يخدم ، في نهاية الامر ، اعادة انتاج العلاقات الانتاجية الرأسمالية في التشكيلات الاجتماعية الرأسمالية المسيطرة نفسها ، وهكذا لا يوجد للحروب في فيتنام وكمبوديا وفلسطين اساس اقتصادي مباشر يتعلق بها : إن الاساس الوحيد لهذه الحروب هو ضمان اعادة انتاج علاقات الانتاج الرأسمالية المهددة من قبل الاشتراكية[٨١] .

هذه الصيغ صيغ تكشف ، لنا ، عن طبيعة العلاقات بين الدول الرأسمالية المركزية والدول الرأسمالية الهامشية ، فالدول الأولى تمتلك نمط الانتاج الرأسمالي الذي فيها لا يوجد في الدول الرأسمالية الهامشية يمارس على بنى هذه الدول تأثيره، على بناها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والنفسية ، في الوقت الذي هو ليس حاضراً فيها[٨٢] . إن الادلة المتزايدة تبين : أن التوسع الرأسمالي تغلغل كلياً وفعلاً حتى في اكثر القطاعات المنعزلة ، ظاهرياً ، في البلدان المتخلفة ، وهكذا المؤسسات والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والحضارية التي « نراها » هنا ، إنما هي نتيجة التطور التاريخي للنظام الرأسمالي مثل المعالم التي « تبدو » اكثر عصرية او رأسمالية في متروبولات هذه البلدان المتخلفة ، وكما أن العلاقة بين التقدم والتخلف على المستوى

العالمي هي نتاج العملية التاريخية للتطور الرأسمالي ، فإن المؤسسات المتخلفة القائمة في المناطق المسماة متخلفة او الاقطاعية ، انما هي ناتج هذه العملية مثل المؤسسات المسماة رأسمالية في المناطق التي يفترض أنها اكثر تقدماً(٨٣) . ويلاحظ الدكتور جورج قرم : أن ارتفاع اسعار النفط أتى في أواخر عام ١٩٧٣ ، واوائل عام ١٩٧٤ ليصيب جيلاً كاملاً من المسؤولين الاقتصاديين العرب بنشوة حادة اعتقدوا ، على اثرها ، أن التخلف الاقتصادي العربي ولّى نهائياً ، وأن كل شيء اصبح ممكناً من التصنيع الى التكنولوجية العليا الى التسليح بالاسلحة الاكثر تعقداً ، إلى الاستهلاك المفرط في الكماليات ، إلى بناء الفنادق الفخمة وقصور وجهاء النفط ، إلى المضاربات في العقارات والتجارة والاشغال العامة ، ومن جراء ذلك دخل الاقتصاد العربي أسوأ مراحله في التاريخ الحديث ، فاختل ما كان تبقى من توازن في البنية الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات العربية ، ودخل الاقتصاد العربي في النمط الامريكي - اللاتيني المتميز بتفاقم الفروقات الطبقية وسرعة التضخم وتعميق التبعية ، واخيراً ببروز « مظاهر » العنف والعنف المضاد داخل المجتمع(٨٤)

النفط العربي لا يزال يسيل كميات غير معقولة في اتجاه البلدان الرأسمالية الغنية ، فيما لا تزال قطاعات شاسعة وواسعة من المجتمع العربي تفتقر إلى الاضاءة الكهربائية في المنازل ، والاموال النفطية انتظمت ، بانضباط وسرعة ، في الشبكات المالية الدولية تحت هيمنة

الترستات المصرفية الامريكية والخزانة الامريكية وصندوق النقد الدولي[٨٥] . فيما لا تزال قطاعات واسعة من المجتمع العربي ليس لها من نقود تدفع بها الاقساط والكتب المدرسية للجيل الناشىء . ومن جراء سرعة التضخم الذي زرعته في الاقتصاد العربي الخطط المسماة تنموية اصبحت الطبقات الوسطى تنسحق وتدخل صف الجماهير الفقيرة بينما يتطلب العيش ، دون معاناة يومية ، من كلفة المعيشة مستوى من الدخل يفوق المستوى الامريكي او السويسري[٨٦] .

من هذا المنظور ، وبسبب غياب نمط الانتاج الذي يحرك جيلنا العربي المتخلف « تبدو » لنا ظواهر حياة الانسان المتخلف مشتتة تذهب في كل اتجاه ، و « تبدو » تصرفاته ونظراته ومواقفه واستجاباته متفككة ، وهي ، في الحقيقة ، كل متماسك له بنيته الخاصة وديناميته المتطورة ؛ فحياة الانسان المتخلف تنتظم في وحدة قابلة للفهم جدلياً ، وحدة لها تاريخها ومسيرتها رغم ما يظهر عليها من سكون ظاهري يسبغه تحكم التقاليد والتقليد وما يفرضه من جمود في المجتمع المتخلف ؛ ويتلخص وجود الانسان المتخلف ، من وجهة نظر الدكتور مصطفى حجازي التى نوافقه عليها ، في وضعية مأزقية يحاول في سلوكه وتوجهاته وقيمه ومواقفه مجابهتها ومحاولة السيطرة عليها ، على شكل يحفظ له بعض توازنه النفسي الذي لا يمكن الاستمرار في العيش دونه ؛ هذه الوضعية المأزقية هي ، اساساً ، وضعية القهر الذي تفرضه عليه الطبيعة التي تفلت من سيطرته وتمارس عليه

اعتباطها والممسكون بزمام السلطة ، في مجتمعه ، الذين يفرضون عليه الرضوخ ، ولذلك ، **فإن سيكولوجية التخلف ، من الناحية الانسانية ، هي سيكولوجية الانسان المقهور[٨٧] الذي يحضر غيابه** .

نظراً إلى نمط الانتاج الذي يسيطر على قدرات الانسان المتخلف ، وهو غائب عنه ، فإن علاقات القهر والتسلط ورد الفعل عليها ، تنبت في كل ثنايا وجوده ، لأنها تكاد تكون ، من الناحية البنيوية ، الخاصة الاساسية للمجتمع المتخلف . تكوين الانسان المتخلف النفسي ، وتركيبه الذهني وحياته الواعية واللاواعية كلها في الاعتباط والقهر وما يولدانه من قلقٍ جذري ، وانعدام الشعور بالامن والاحساس **بالعجز أمام المصير** . ولا يقف الانسان المقهور مكتوفاً ازاء الوضعية العسيرة الاحتمال لكونها تزلزل التوازن الوجودي ، فيحاول أن يجابهها بأساليب دفاعية عدة متعارضة ومتناقضة جدلياً .

كي نعطي اقصى درجة من الوضوح ، والبروز لخصائص الوجود المتخلف ولأوالياته الدفاعية ،لا بد من تركيز حديثنا حول الفئة او الطبقة السكانية ذات الغبن الاكثر في سلم « السيطرة والخضوع » ، ولا بد من دراسة الانسان المسحوق ؛ على أن الفئة والطبقة التي تتمتع بقدر من « الحظ » وتقترب من موقع السيطرة على هذا السلم الاجتماعي **لا تخلو** ، بدورها ، من التخلف على جميع الصعد ؛ والواقع أنها تتصف بالخصائص نفسها التي للفئة او الطبقة المسحوقة ، وأن اتخذ الامر طابعاً مخففاً او مخفياً في اغلب الاحيان ؛ ( إنها متسترة

بقناع من التقدم الموهوم والوهمي يكفي تمزيقه حتى يتحقق ، لنا ، أن سلوكها تحكمه القوى والمعايير والنظرة ذاتها إلى الحياة التي تميز الانسان المسحوق) إنها على الاقل تعيش على شكل مختلف في النظام المرتبي الذي يربطها في المجتمعات الصناعية المتقدمة . فبينما « يتماهى » الفلاح بسيده ويشعر بالدونية تجاهه ، نرى السيد ، في المجتمع المتخلف ، يتماهى بالمستعمر والرأسمالي الاوروبي ويشعر بالدونية ذاتها تجاههما ، وإذا السيد المحلي الذي ينمّي النظرة المتخلفة إلى الوجود عند الانسان المسحوق ، كي يستمر محتفظاً بامتيازاته يتمتع ببعض « مظاهر » التقدم ، فإن هذه المظاهر تبقى سطحية ، إنها انتاج ما يطلق عليه الباحثون في علم الاجتماع اسم « اثر الاستعراض » . ويُقصد بهذا المصطلح محاكاة المظاهر الخارجية للتقدم في جانبها الاستهلاكي على الخصوص دون ان يصل الامر إلى حد البعد الانتاجي الابتكاري شأن الكثيرين من متعلمي البلاد المتخلفه ، فوراء العلم الظاهري تكمن النظرة الاساسية إلى الوجود ذات الطابع المتخلف المتولدة عن فعل سيطرة ـ خضوع ؛ ويعزز هذا الفعل سيطرة ـ خضوع إذا لاحظنا التفاوت الهائل في مستوى المعيشة لدى السكان ، تفاوت يبلغ ، في المجتمعات المتخلفة العربية ، واحد إلى عشرة ؛ بينما نجده لا يتجاوز واحداً إلى ثلاثة في بنى البلدان المتقدمة ، صناعياً ؛ هذا التفاوت يؤدي إلى تبخيس تدريجي للعمل الحرفي والفلاحي ،ومن ثم الهجرة إلى المدينة للتكدس فيها وحولها في احياء الاكواخ والصفيح التي تشكل احزمة بؤس حوالي عواصم

البلدان المتخلفة ؛ وعلى قدر بوار الارض وتدهور الحرف التقليدية ، التي تقتلها السلع المستوردة ، تزداد نسبة النشاطات « الطفيلية » التي يمارسها سكان احياء البؤس، وتهدف الى الارتزاق ، وليس العمل ، وذلك تبعاً لتقلبات الظروف وكيفما تيسر ، على شكل تختلط معه الاعمال المشروعة بالمخالفة للقانون ؛ وانه في الحالتين نشاط ظرفي عابر تتخله فترات من البطالة الظاهرة او المقنعة ، بائعو علكة ، اوراق يانصيب ، سكائر ، وهكذا يتعرض « مفهوم العمل » كما يقول ايف لاكوست ، في الدول المتخلفة لنوع من التشويه والتبخيس والاحتقار ، وأن وجاهة النقود المكتسبة بدون عمل ، عندما يحاول الفقير ان يتماهى بسيده الطبقي الكومبرادوري الذي يعيش ويثرى من مردود دخل بناياته وتجارته او وظيفته البيروقراطية، انها وجاهة عظيمة الشأن ، وأن المهن التي تسمح بالكسب السريع تتمتع بجاذبية كبرى . ويؤدي الامر ، بعد ذلك وبسبب ذلك إلى ظهور « ظاهرة الاستزلام » وتفشي الهامشية المهنية ، مما يفتح سبيلاً أمام ازدهار مختلف اشكال السلوك الجانح عند الكبار والاحداث على حد سواء[٨٨] . والهروب من علاقة سيطرة ـ خضوع مع نظرة الاحتقار الى العمل تفضي إلى سرقة مباشرة ، او مقنعة ، رشاوي ، هدايا من اجل . . . الخ ومن ثم تعاطي الخمر والحشيش والهرب من الحاضر إلى عالم وهمي ومصطنع .

ويزداد الاختلال نظراً إلى قلة الانتاجية وعدم وجود نمط انتاج

ينتظم اعضاء المجتمع ويكاملهم ، ولا يقتصر قلة الاستخدام او انخفاض العمل اليدوي على المفهوم ، مفهوم العمل ، بل تتفشى وتشيع في مختلف القطاعات الفكرية والادارية والاقتصادية حتى أن مفهوم العمل ، في الدول المتخلفة ، يصبح صعب التحديد(٨٩) .
وهناك شتى انواع البطالة المقنعة ، والسلطة ، في البلاد المتخلفة ، خوفاً على موقعها من ثورة البطالة والجوع والتخلف تشتق وظائف وهمية ، في إداراتها ومكاتبها وتكثر من الموظفين او العاملين في مهمات لا تحتاج إلى ذلك العدد وتخلق ، بالتالي ، ما يُدعى « مشكلة الروتين » والبطء في المعاملات والانتاج ، حيث ينبغي أن تمر المعاملات بآلاف الموظفين الذين لا فائدة ولا جدوى لوجودهم ، وهم يحسون بذلك فيزدادون تعلقاً ومحسوبية للاحتفاظ بالموقع الوظيفي ؛ كذلك يتضخم عدد الخدم والعناصر الرديفة . إذ مهم الارتزاق وليس الانتاج ، وبناءاً على ما تقدم وما يترتب عليه من نتائج تخصب الوساطات والمحسوبيات . عوض أن تكون الكفاءة هي المقياس . وإذا كان وضع مجتمعاتنا العربية وضعاً لا معقولاً ، فإن الرغبة والجنوح مقولتان يمكن للعقل أن يتقبلهما وجهين لعملة واحدة ؛ إن مهندساً زراعياً أو معمارياً ، في العالم العربي ، يوظف محل موظف إداري او مفتش كهرباء ، والحكومات العربية تعرف ، جيداً ، إن المهندس لو ظل متعطلاً فإنه سيسعى إلى الثورة ، او الثورة بأساليب غير ثورية ، وهذه ظاهرة واضحة وجلية في العالم العربي برمته . اما الكفاءات العلمية التي تخصصت في الدول الرأسمالية المركزية ، فإنها تعود الى الهجرة نحو

نمط الانتاج الذي « يحقق » لها احلامها العملية والنفسية التي « تربت » عليها في بنية ذلك النمط من الانتاج ، وهذه الظاهرة الثانية ملحوظة ويعالجها المفكرون العرب تحت عنوان هجين هو « هجرة الادمغة » .

ويمكننا أن نصنف تحت عنوان « الرغبة والجنوح » في العلاقات الانتاجية الاجتماعية العربية تلك الرغبة الجنسية العامرة التي تسحق الرجل العربي بثقلها عندما يبصر في فتاة اجنبية ، من العالم الصناعي المتقدم ، تفوقاً جذاباً ولكنه محروم منه ، بعيد عنه ، يريده موضوعاً جنسياً يمارس عليه وفيه قوته وعنفوانه ، وكأنه ينتقم من الانسان الذي تفوق عليه . إن معالم النزعة السادية ـ المازوكية بادية جلياً ، لدى الانسان العربي ؛ فهو يريد أن يقهر الشيء الذي قهره « ببدائله » ، سواء أكان هذا الشيء حكومته ام الاستعمار ، ام مستحضرات التجميل الاجنبية ، أم نمط الانتاج وعلاقات الانتاج وكلاهما خضع لهما . وعينا الانسان العربي لا تريان سوى اشياء مقلوبة في ذاتها تسيطر عليه وهو يحاول الاستحواذ عليها لفرض نفوذه ، عبرها ، على الآخرين ، فهل كل ما هو عقلي هو واقعي وكل ما هو واقعي هو عقلي ؛ في المجتمع العربي يجب أن يصير ما هو واقعي عقلياً .

يقيناً أن « الرغبة ـ الجنوح » تخلقهما علاقات الانتاج الاجتماعية السائدة وهما معطيان من معطياتها الاساسية ، فالتشبيهات الدائمة للوطن بفتاة لدى الشعراء والروائيين العرب ، ولا سيما نجيب محفوظ

سمسم ، والشاطر حسن وغيرها مثل ابي زيد الهلالي « تعشعش » في هذه الاجواء ، وتدعم عملية الارتزاق ، الدخول في عمل او وظيفة او مهنة دون حاجة فعلية للشخص ، طابعَ الحظ واليانصيب ، وفيها يحاول الانسان المتخلف تكديس الثروات واستخلاصها سريعاً وبكل السبل المشروعة وغير المشروعة مثل التهريب ، يظل يشعر بالهامشية والتزعزع وعدم الضمان ، إنها وظيفة غير مجدية وغير مثمرة ، وظيفة « يعرف » جيداً أنها وظيفة غير دائمة ويمكن الاستغناء عنها في أية لحظة . وفي الدول المتقدمة التي ينتظمها نمط انتاج واحد نجد التكامل والضروري الاقتصادي يخلق التكامل والضروري الاجتماعي . وفي البلدان المتخلفة لا تتكامل القطاعات الصناعية او الزراعية او الاستخراجية ، ومن ثمَّ فلا تكامل اجتماعي ينظم حياة الإفراد ويشعرهم بالاهمية المتينة في نمط ضروري ، إن الانسان المتخلف يحس بالدونية ، إنه يمكنه أن يكون نفسه واي شخص ، كما يسجل احسان مرّاش في « يوميات بورجوازي عربي صغير »[٩٠] . لا تخصص ولا احساس بالمسؤولية الاجتماعية ومن ثم لا ابداع ولا تدبر « قدر احمق الخطى ، سحقت هامتي خطاه » على رأي الشاعر كامل الشناوي ، ويعدد أ . هاجن خمسة محكات لذلك المجتمع تترتب على الاحساس بالقدرية العشواء .

أولاً ـ انتقال السلوك من جيل إلى آخر على شكل جامد إجمالاً ، فالكفاءة الشخصية والخبرة لا تفيدان لتغيير وضع الانسان المتخلف .

« يومىء » ، « يدل » إلى الحالة النفسية التي يحيا في مناخها الانسان العربي . الفتاة هي الوطن تغتصب او تباع او تضيع لأنها خرجت او استنكرت بيئتها ووسطها الاجتماعي ، حميدة في « زقاق المدق » لنجيب محفوظ ، إن هذا صحيح من الناحية التاريخية ، لكننا إذا امعنا النظر ، من الناحية المعاصرة والراهنة فإننا نتنفس هواء وجراثيم لبيئة جديدة ولا نستطيع الانكار انها بيئتنا . إن نجيب محفوظ يختفي وراء قناع الروائي لكي يمارس جنوحه النفسي والجنسي انساناً عربياً ؛ فهل هو يمثل لانه يمثل ام يمثل لأن هذه الشخصية هي واقعهُ ؟

إن علاقات الانتاج الاجتماعية التي تقوم في بنى المجتمعات العربية تخلق الغائب كما تخلق الحاضر والمباشر ، تخلق السارق كما تخلق المسروق . . . الخ إن تلهف الفتاة العربية على ادوات ومستحضرات التجميل المستوردة.« يرى » فيها الرجل العربي ، اقصد « يرى » في هذا التلهف لدى وفي فتاته ، تهافته الذاتي والجنسي على فتاة من العالم المتطور ، صناعياً ، إن فتاته العربية مقتحمة وعارية أمام انظار المبدع الغربي ، لذا يحاول اقتحاماً وتعرية لفتاة الانسان المتقدم الغربي .

علاقات الانتاج الاجتماعية في عالمنا العربي تنتج الانسان المازوكي ـ السادي الذي يلتذ بايلام نفسه( وسنرى مفاعيل ذلك في كتابات عربية لاحقا) ويلتذ بتعذيبها ، فيها يستطعم ويتذوق بلذة عذاب الآخرين ، إنه الإنسان المازوكي ـ السادي ، والمتقنع بالتقاليد والطقوس الاقطاعية ، ولذلك فإن حكايات علي بابا ، وافتح يا

ثانياً ـ يتمّ تحديد المكانة الاجتماعية للفرد ولادياً وعشائرياً .

ثالثاً ـ تحكم العـادة والتقاليد في السلوك لا القانون لأنه يشعر أنها اوراق اعتماده في المجتمع .

رابعاً ـ وأهم من ذلك مقاومة للتغيير تنبع من تضافر نظرة رضوخية إلى العالم الطبيعي ، الرضوخ لسيطرة البيئة والقوى الماورائية ، والاحساس بالثبات في لدن العادات والتقاليد التي « ترحمه » من مواجهة الامر الواقع .

خامساً ـ مع بنى اجتماعية ـ اجتماعية ذات نمط تسلطي او سلطوي تنشأ شخصية ذات بنية سلطوية ـ اعتمادية[٩١] .

فالأب يربي ابنه لهدف الارتزاق في المستقبل ، والابن يدين للأب لانه لا يجد الضمان الاجتماعي ، ولا المكانة الاجتماعية بقدرته الذاتية ، مما يخلق ويعمم نظاماً من العلاقات العائلية يتصف ، كالعلاقات الاجتماعية نفسها ، بالسيطرة ـ الخضوع او الرضـوخ و«الامتثال» يعرقل عملية التغيير الاجتماعي[٩٢] ، لأن الطبقة « المحظوظة » ترفض التغيير والطبقة المسحوقة تخشـاه ، فليس بالامكان احسن مما كان . كما أن هذه الطبقة الاخيرة « تتماهى » بالطبقة المسيطرة . بناءاً على ذلك تقوم بين القلة « المحظوظة » ، والدنيا ، على رأي المثل العربي الشعبي ، حظوظ ، هذه القلة ذات الامتيازات المفرطة والغالبية البائسة التي لا تسيطر على وضعها بسبب

العوامل اعلاه ، علاقات اقطاعية او شبه اقطاعية . والعلاقات الاقتصادية بين المستخدم ورب العمل لا تقوم على عقد اجتماعي ، بل تتصف بالتبعية ، يرتبط الفلاح بمالك الأرض ، والعامل بصاحب رأس المال ، بعلاقات مباشرة ، شبه عبودية تفرض عليه الاذعان ، وليس بعلاقات عمل ، وذلك لانعدام القانون الاجتماعي الواضح ، هذا إذا اراد العامل او الفلاح ضمان قوته وتجنب الطرد والاطمئنان إلى يومه وغده ؛ فإن مالك الارض هو السيد للفلاح ، ويجد هذا عنده الحماية ، من خلال الاذعان والاستزلام له ، من غوائل الطبيعة والناس ؛ ومصير العامل مرهون برب عمل واحد ليس له حرية الحركة في عمله ، وذلك يؤدي إلى قتل القدرة على التصرف وعلى الابداع وايجاد الحلول ، وليس للعامل أو الموظف حق في اقامة اتفاقات ، انه رهن اعتباط قانون السيد ؛ ولا بد إذا أراد تجنب التشرد والاضطهاد من البقاء في حالة تبعية تام ، وهو لا يملك من خيار سوى الانتقال من الولاء لسيد إلى سيد آخر . وهناك التبعية للمرابي الذي يقيده بالديون المزمنة . إن كل هذه العلاقات الاجتماعية القمعية تدلف إلى بنية الانسان العربي لتشكل بنية شعوره الباطني ، بيد أن هذا الشعور المكبوت ، أو ما هو مكبوت فيه يعود للانفلات في صوت صمت في بنية انجازات الشعور الواقعي الظاهر عبر كلمات تنفلت احياناً ، دون وعي من فم هذا الانسان وعلى لسانه ، فجأة . وهذا يفضي بنا إلى وجوب تحليل صوت الصمت في بنية الشعور العربي عبر الكلمات الطافرة .

# ٣

# صوت الصمت
# في بنية الشعور العربي

هذه التبعية التي على صورة سيد ـ تابع في علاقة مباشرة ، تنتقل من الريف إلى المدينة ، ومن مجال العمل الزراعي واليدوي او الصناعي إلى مجمل العلاقات الانسانية ، في بنى المجتمعات العربية ، فالعلاقات التسلطية في كل مكان ؛ بين الزوج والزوجة ، بين المحب والحبيبة ، الزوج هو المعيل ورب العائلة والزوجة العربية عالة اجتماعياً وشرفياً ، إن الزوج يخاف على شرفه المتجسد في الزوجة فيقمعها لخوفه عليها ، وينظر اليها وكأنها شيء سلبي ، تماماً ، موضوع محض لمتعة الرجل يمارس « عليها » ومعها الجنس . صحيح أن المرأة العربية ، وتحت ظروف العيش المادية الصعبة سمح لها بأن تنطلق ولأنها طفقت تتأهل ، تدرس وتعمل ، بيد أن علاقات سيطرة ـ خضوع ، العاملة تحت مفهوم الشرف كما هو مفهوم في المجتمعات العربية ، ما زالت تهيمن على مجمل العلاقات الاسرية وتجلل الحب الجسدي والنفسي[٩٣] . إن علاقة الرجل العربي

بزوجته ، تحت وطأة العرف والتقاليد ، هي علاقة مازوكية ـ سادية حتى أنها تنعكس في مجمل الاغاني العربية الدارجة والشعر الحديث العامي والفصيح والرواية العربيين ايضاً . إن حب السيطرة ـ الخضوع ، هذين النقيضين الجدليين في عملية واحدة ، يغنيها عبد الحليم حافظ « مطرب جيلنا » المحبوب والمعبر عن مشاعره .

**اهواك واتمنى أن انساك**
**وانسى روحي واياك**
**وانساك وتريني بنسى جفاك**
**واشتاق لعذابي معاك**
**والادمع الفكراك .**

إنه يحب ، ويحب في شخص المحبوب تلك العلاقات الاجتماعية التي استبطنت عقله اللاواعي ، يحب حبيبته ويشتاق الى العذاب معها وفيها ، وإلى الدموع وإلى الرضوخ لها والسيطرة عليها . **فكم هي مشهورة هذه الاغنية وشائعة بين الجماهير العربية الفقيرة والغنية على حد سواء .**

ويغني فريد الاطرش ، مباشرة هذه العلاقات في اغنيته الذائعة « نجوم الليل » .

**ظالم وبحبه من روحي**
**قاسي وببعده طال نوحي .**

هذا الاضمحلال والضياع في الحبيب الظالم والقاسي ، كلاهما

يجسد علاقة التبعية المطلقة ، علاقة تبعية سيد ـ تابع وكلها تنويعات على جملة واحدة . وهكذا نستطيع أن نفهم شعر حسب الشيخ جعفر . يا خطوة قصيرة .

تحملني الى ديار الحلوة الصغيرة ،
يا ماي ، يا سماي ، يا مصيري
يا عطش الماء الى الهجير .

ونحن نسأل هذا الماء ماذا يريد من الهجير سوى أن يتبخر فيه ، يزول ، اي أن يتحطم ، ينمحي ؛ العشيقة عند حسب الشيخ جعفر[٩٤] . فعل لعلاقة مازوكية ـ سادية ؛ انه يريد أن يعذب نفسه ووعيه كذلك بعدما تشبع عقله اللاواعي بهذه العلاقة ، لذلك يقول لها :

تهدل شعرك
على صدري
(وهل يتهدل شعرك ، الآن ، في غرفة ثانية على وجه غيري ) .

إنه يستحضر صور الغيرة ـ الخيانة ، في لحظة سعادة ذكرى ، يستحضر الألم في وقت لقاء ، لكنه لقاء النقيضين المشار اليهما سيطرة ـ خضوع وقد تحولت إلى صورة نوعية اخرى ، إلى غيرة ـ خيانة ، عذاب ـ تعذيب ، تعذيب الذات ـ تعذيب الآخرين بهذا العذاب ، ويصرخ حسب الشيخ جعفر بعدها .

لو أنني مثل ابي العلاء

اعرف كيف امسك الفؤاد
كالثور من قرنيه ، او ارتشف الهناء
من قهوة الهموم والسهاد .

يعترف حسب ، اذن ، انه غير قادر على تمالك نفسه والسيطرة على هذه العلاقات التي تغلغلت في بنية شعوره ونفسيته . ولا شك في أن حسب الشيخ جعفر يُسقط مفاهيم بنية شعوره الباطنية على ابي العلاء ؛ فما ادراه أن أبا العلاء كان يحب تعذيب ذاته ؛ أن ما اتصف به ابو العلاء من زهد وتقشف تابع من ظروف اجتماعية اخرى غير تلك العلاقات القائمة ، اليوم ، على جدلية سيطرة - خضوع . فهل هذه الأجيال العربية الحديثة حاضرة لذاتها ؟ ، ام هي حاضرة في ذاتها وللآخرين حضورهم فيها بوصفهم يشكلون تلك العلاقات الاجتماعية التي اسبتطنت واستنبطت الاجيال المومىء اليها ؟ ألم يقل ألتوسر أن النظرية الماركسية هي نظرية علمية في تاريخ انتاج المعارف ؟ وبدأنا ، اليوم ، ندرك ما هي الظروف والعلاقات الاجتماعية التي حملت ووضعت هذه الاغاني والاشعار العربية المعاصرة ، بل الافكار التي يتطرق اليها الكتاب والمفكرون العرب على أنها خاصتهم .

إن البنية الاجتماعية تعيد بناء ذاتها بنية انتاج عبر كل القيم والمفاهيم وحتى الاغاني ، وأن الافكار ، اعلاه ، او التي سنعرض لها ، لاحقاً ، تخدم الوضع القائم لانها متشربة بعصارة علاقاته

الاجتماعية السائدة وتبرراستمراره وتكرسه ازلياً ، أو « ليبدو » كذلك ازلياً ابدياً . ويشدد ماركس على أنه لم يفعل شيئاً سوى أنه قد ازال ذلك الوهم الايديولوجي الذي يجعل المقولات « تبدو » خالدة(٩٥) . **فهل الشخص يتكلم في ذواتنا ام الوعي اللاواعي والمستمد من عصرنا وعلاقاته هو يتكلم** ؟ ولكن حتى أن الله له تواريخ ، تاريخ موسى ، تاريخ عيسى ، تاريخ محمد(٩٦) .

أما الالحاد فله تواريخ ايضاً ، تاريخ تأنيس فيورباخ للمطلق اي الله ، وتاريخ نزعة الالحاد الاجتماعية عند ماركس ، وتاريخ التبشير بموت الاله عند نتشه(٩٧) ؟ فلا شيء دائم ويقف خارج التاريخ او فوقه ويعلو عليه ، وتاريخ تبرئة الشطان في كتاب « نقد الفكر الديني » لصادق جلال العظم(٩٨) ، فهل من احياء منا ؟ فتعال نلحق بالواقع ، الواقع العربي ، واقعنا .

إنني اجد نفسي ، لبرهة ، في موقف يثير الاهتمام ، إذا كان ما زال هناك اهتمام بالفعل ، موقف عدم المعرفة لمن يتكلم ، فهل يتعين عليَّ أن اقول ما هو مألوف منذ زمن طويل ام اختار الحس المحير ، ومن أنا العربي ، لكنني اميل إلى اتخاذ الموقف الاقرب ، موقف ما هو شائع ومفهوم ، اذن انا احلم والحلم تحقيق رغبة مكبوتة ، منعها واقع ذو علاقات معينة ، واتدهور بعدئذٍ الى المستوى العادي(٩٩) ، اريد أن احدد نفسي لنفسي ، ما بالي ! . . . هم لايدعونني افعل(١٠٠) ؟ ! لست عربياً إن لم تنزل الى مستوى العادية ( وسنرى ما هي النفايات

والعادية فيما بعد ) فيما تلقيه على مستمعك الذي هو الحلم المماثل لك .

يقول محمد عمارة : إن كلمة « الفتنة » استخدمت ، قديماً ، بمعنى الاختلاف والصراع حول الآراء والافكار والثورة ، أي الوثوب حتى الزندقة[١٠١] ؛ إنك ستتهم بالفتنة لو حاولت التمييز والتعيين ، تمييز وتعيين عصر معين وتحديد آرائه بالفترة والزمن ، اما الدين ، الايمان الساذج بالمطلق والدائم بلا تاريخ ، كما يلاحظ البرت حوراني على رأي ساطع امين الحصري فلا ينكر تأثيره في المشاعر ، فهو يخلق نوعاً من الوحدة في المشاعر[١٠٢] .

وهنا تبدأ العلاقة بين الحق والقوة ، وهكذا نرى أن الحق هو قوة الجماعة لكنه لا يزال عنفاً مستعداً لأنه يوجه ضد اي فرد يقاومه ، يقاوم الحلم الجماعي ، بالخبز والخبر ، بيد أن الانسان المقهور الذي لم يتمكن من التصدي يلوذ بقوى تحميه ويجد نفسه في وضع تبعي حلمي ، على مختلف الاصعدة ، تكلمنا ، الآن ، عن بعض اوجهها ، وبخاصة بالتقليد وبالتقاليد والرجوع إلى الماضي ، سواء اكان دينياً أو مذهبياً ، لتبرز من ثم صورة الزعيم المنقذ الذي يشكل المثل الأعلى او الحلم ، فهو عنصر متماسك ، وعنصر التماسك بين افراد هذه الجماعة المسحوقة الساحقة ، دين يلحم الوحدة المفقودة بين الافراد الذين هم في القبور ولا يعلمون او ما زالوا يحيون حياة الجماعة الخرافية ، في طقوسها اليومية ، بيد أن الخرافة لا تعني الوهم

بقدر ما تشير إلى الواقع ، ذلالة استحضار ما ينقصه ليصبح مقبولاً ، مرضيا عنه ، يُرجى ويزيل مفاعيل وبواعث الحلم ، وهكذا فالحلم العربي تجارة ، وتجارة قول مستمر فيه ، يتجلى التاريخ المهمش والمكدح للفرد العربي على أنه لا تاريخ .
ونستطيع البرهان عندما نقتطف هذا المقطع من كتاب زين نور الدين زين : لا يظن احد أنه بناء على وصفنا للأطوار التي مرت فيها القومية العربية ، يمكنها بسهولة رسم خطوط واضحة تميز طوراً عن آخر في « تاريخ » نشوء القومية العربية ، ذلك لأن هذه الاطوار التي مرت فيها القومية العربية متداخلة متشابكة بعضها ببعض(١٠٣) . . . .
فأين السمات الفكرية ـ الاجتماعية للجيل العربي المعاصر ، لقد اسقطها زين نور الدين ليجعل التاريخ بلا تاريخ ، اي بلا ملامح .
وهكذا تشكل الحياة اللاواعية الوجه الخفي للتجربة وتكتسب ، لدى الانسان العربي ، كل وزنها وتأثيرها من خاصتها الاساسية ، الا وهي الافلات التام من سيطرة الوعي والتعيين والإرادة والمصير ، على أن لا ننسى أن التعيين هو التاريخ الواقعي الذي يتجلى في سمات محددة لكل مرحلة من المراحل ، وهكذا فأنا لا اطلب الخلود ، إلا بمقدار تحديدي لذاتي وجيلي ، ولا يتم لي ذلك ، دون دراسة الواقع الموضوعي ، ودون بحث وتشخيص علاقاته البنيوية الجدلية بالواقع الذاتي للفرد العربي ، كما هو ممتد عرضاً من الذات إلى المجتمع ، وبالعكس ، مروراً بجميع المراحل والدوائر الرسمية التي تشكل هذه العلائقية الحلمية .

إذن دون بحث ، انا ساقط في بؤرة الحلم الجاف والرسمي للماضي الذي يعمل على أن يحيا فيّ .

يقول ألتوسر : لدى تقسيم العمل نصف المقرر ، ونصف التلقائي الذي هيمن على تنظيم هذه الدراسة المشتركة عن « رأس المال » ، كان دوري أن اتحدث عن علاقة ماركس بتأليفه ؛ وضعت نصب عيني ، أن اعالج تحت هذا العنوان السؤال ، ما هو التصور الذي كونه ماركس ، أو قدمه إلينا ، عن طبيعة مشروعه ؟ ، **كان نصب عيني ، أن أسأل ماركس ذاته ، لكي « أرى » أين وكيف فكر نظرياً ، في « العلاقة » بين مؤلفه والشروط التاريخية « لانتاجه » ؟**(١٠٤) .

واني لأضع نصب عيني ، اليوم ، اهمية هذا السؤال لكتابات بعض المفكرين العرب ، لأدرس واحلل طبيعة العلاقة التاريخية بين المفكر العربي وتأليفه . لا ، لا أشك أن تماهي المؤلف قضية ايديولوجية وطبقية واعية او لاواعية لاسباب حضورها النظري في موقف متخم بالعلاقات الاجتماعية ، مليء بها ، ام غير متخم وغير مليء . وبما أن أثر التاريخ ، اي تاريخ وحضوره ينتج منه ، من المؤلف رغب ام لم يرغب ، ولكن الوعي يكون في الفاصل النظري المتخذ من هذا التأليف(١٠٥) . كما يردد ، ذلك جوازاً دارس للتاريخ كناقد تحدثنا عنه سابقاً ونعود اليه . إنه قسطنطين زريق الذي طالما تناوله وشخصيته الباحثون العرب ، فإننا سنحلل علاقته هو بتأليفه

« لنرى » ، بالمعنى الحرفي للرؤ ية ، مدى الفاصل النظري للوعي بينه وبين اطروحاته التاريخية وبين التاريخ ذاته ، وعلاقة المحللين العرب بتأليفهم عنه وعن علاقته بتأليفه .

يدين زريق « النزعة السلفية » دون أن يذكر اسمها لأن : الانجذاب الى الماضي الذي يحول النظر والاهتمام عن الحاضر والمستقبل ، والانحصار في دائرة معينة من الماضي اثران لسحر امة يصرفها عن حاضرها ومطامحها ، إنما يضيف اليها أثراً ثالثاً هو الاكتفاء بالماضي وعدم الرغبة في تخطيه[١٠٦] . إن زريق يدين ، بذلك ، دعاة النزعة القومية السلفية من امثال زكي الارسوزي الذين دعوا إلى العودة إلى العهد الجاهلي الذهبي حيث لم تختلط ، بعد ، الدماء العربية بالدماء الشعوبية[١٠٧] . ولا اللكنة العربية باللكنات الاخرى . ويرى زريق : أن من واجب المؤ رخ الجيد أن يسعى دوماً إلى اثبات هذا وذاك كما تجليا له ، بالضبط ، ودون أن يجعل لحبه وكرهه اثراً في هذا الاثبات ؛ واجبه أن يصور الاهواء دون هوى ، ويمثل الميول دون ميل[١٠٨] .

إن العلاقة الايديولوجية التاريخية بين قسطنطين زريق وتأليفه والتي يتخذها، عن وعي اوبدونه ، هي علاقة « ارواء » بالحاضر ، اشباع عفاهيم وضعية اختبارية معربة ؛ أي أنها علاقة تسلط منهجي « انتقائي » يماثل سلطةً سلطةٍ قائمة باختياراتها النظرية والمادية تحكم ولا تفهم الابعاد الاخرى ، فالتاريخ الموجود في الحاضر لا يمكن أن

يكون اختبارياً وانتقائياً إلا لدى سلطة تقف بين التاريخ ووجوده في المباشر الواقعي الذي يوميء الى واقع طبقي منحاز شعورياً أو لاشعورياً .. ولنبحث :

يقول طيب تيزيني : إن في نصوص زكي الارسوزي الداعية الى نقاء العرق العربي اتجاهاً مشروعاً ، في حينه ، في إطار الصراع الدموي حيناً ، والسياسي والايديولوجي حيناً آخر ، ذلك الصراع الذي دارت رحاه بين السلطة العثمانية الاقطاعية التعسفية والجماهير العربية المسحوقة قومياً واجتماعياً طبقياً . إنه كان اتجاه الانكفاء رداً مباشراً على مفكري المجتمع الاقطاعي الطورانيين الداعين إلى التتريك[١٠٩] . إن البعد الذي يصطنعه زريق عن موضوع تأليفه بعد ليس بعداً تاريخياً ، بل بعد لتبرير حكم اخلاقي على موضوع ينبغي أن لا تمسه الاحكام الاخلاقية . ثم أن تركيز الارسوزي على « الجاهلية » يفيد ، في حينه ، تاريخياً ويفضي إلى علمنة الدولة وفصل الدين عنها . أن الحقل الايديولوجي الذي يروي منظورات زريق هو حقل الواقع المعطى سلفاً ، حقل الانتقائية كما تنتقي البرجوازية الكومبرادورية ازياءها من صالات العرض الاوروبية ، واخلاقها من مجتمع عربي اقطاعي الجذور وتسلطي . إنه الوضع العربي الحاضر « بذاته » . ونصرح مع تيزيني : إن الاصالة تصبح في نظر التجريبية اصالة الواقع المعطى مباشرة ، وسنرى ونسمع بعد قليل اصوات الصمت في هذا الواقع ، واصالة المكوث فيه أولاً واخيراً . والتدقيق

في حقيقة التجريبية يكشفها في جذورها الاجتماعية التاريخية وفي قصورها الذاتي المعرفي ، رأيناها ظاهرة ايديولوجية شعبية متخلفة تكونت بوصفها تعبيراً ناشئاً عن واقع اجتماعي متخلف هو واقع فصائل رئيسية من الشريحة الوسطى العليا للبرجوازية العربية، إن التجريبية كانت تمثل ، على نحو من الانحاء ، احد ردود الفعل على الشريحة العليا من البرجوازية في تبنيها للفكر البرجوازي الاستعماري المباشر ، وعلى الجماهير العربية في تبنيها للفكر الاشتراكي العلمي على شكل « تأملي »(١١٠) .

إن طبقة زريق وارثة طبقة كانت مسيطرة على عهد الناصرية ، إلا أن هذه تسبغ مقولاتها بلهجتها الذاتية . فإذا كان لطفي السيد وليد طبقة الاقطاعيين المتأثرة بالمحتل والمضادة له ، لأن هذا الاستعمار ويقصد الاستعمار الغربي ، ينقل معه ، على رأي لطفي السيد ، ترياقه وهو الثقافة الاوروبية ، فإنه ترياق يتحول كما يصفه وضاح شرارة ؛ وبتوسط الدائرة نفسها ، الى عنصر منشىء بناء في الخلق(١١١) .

ولما كان العمل التاريخي المبدع ، كما يراه زريق يشترط « معرفة الماضي كما وقع فعلاً » ، فإن منابع هذا الشرط الذي يحدد ويعرّف مفهوماً علمياً للتاريخ هو ، بحسب وعي زريق ينبت في الجامعات في الشرق العربي وعند الذين تدربوا ( لنلاحظ التجريبية الكامنة في مفهوم تدربوا ) فيها او في الجامعات الغربية(١١٢) . وعندما يتسلل

مجتمع استعماري بين المجتمع التقليدي وقاعدته الارضية ، نواجه تحديداً متعدداً وغير مباشر ، ونكون ملزمين بأن نقوم ببناء نموذج يناسق جميع هذه التحديدات ويرمز ، بخاصة ، إلى «التقهقر» العام الذي يوغل فيه المجتمع الواقع تحت السيطرة والجانح نحو درجة الصفر ، اي نحو نفي موضوعي ومطلق ، فالزمن المعيوش فيه يكون ، عندئذ ، موجهاً نحو الداخل ، بسيكولوجي وسوسيولوجي وحتى جغرافي ، (لاحظ رد فعل زكي الارسوزي ) وهذا الزمن يعارض الزمن المعيوش في البرجوازية الاستعمارية ، اي الزمن المعيوش في المظاهر . ولما كانت هذه البرجوازية تفرض ايجابيتها ، فإن الزمانية الخاضعة تصبح سلبية ، لكنها ، وهذا ما يؤكده عبدالله العروي ، ليست غير فعالة[١١٣] . وقد يمكن القول : بأن كل شيء في هذا المجتمع الذي يخضع لكبت شامل ، يكون منظوراً حتى المثل الاعلى على صورة استعادية . ولذلك يقول دوستويفسكي الذي عاش في بنية مجتمع شبيه بمجتمعنا في ظل القيصرية خلال اواخر القرن الماضي ، يقول ، في روايته الرائعة « الاخوة كارمازوف » على لسان بطله ايفان ؛ إن الوعي جرثومة معدية إذا دخلت عقل انسان ظلت تتفشى حتى القضاء عليه أو تدميره . وبدون ادنى شك ، أن تبدأ برؤية عالمين ، أي بعدين ، لكل منهما مفاهيمه وقيمه واخلاقه النظرية والعملية ، بل لكل منهما احاسيسه الحسية والميتافيزيقية الخاصة ، برغم أن جميع مكونات هذين العالمين المادية والنفسية متداخلة ومتصارعة ، جدلياً ، معناه أنك اصبت بجرثومة الوعي .

ولقد اكتشف فرويد هذين العالمين ، كما طرحنا سابقاً ، في داخل الذات البشرية وفضح الاسلوب او نمط عملهما حين اعلن في كتابه « الانا والهو » ، ان ما يسمى الشعور واللاشعور ، فالشعور هو تلك الأواليات الظاهرية التي تسود بنية مجتمع ما ، في زمن ما ، في مكان ما ، اي أنه يشكل ويصاغ على شاكلة الاعراف والتقاليد والبواعث والدوافع الظاهرية التي تتحكم في المجتمع حيث تكون شخصية الفرد رهينة يقظته . اما اللاشعور فهو تلك الدوافع والمتطلبات التي تريد الذات تحقيقها ولا تستطيع إلى ذلك سبيلاً ، لأن الشعور ، أي القيم الظاهرية ، يقمعها بسبب الاشمئزاز منها ، أو عدم اعتراف المجتمع بها ، فتبقى مسحوقة في الاعماق ، أي الزمن المعيوش ، داخلياً ؛ ويمكننا أن ندعوها بلفظ سلبي محض ، لأننا لا نعرف ، بل لا نود أن نعرف حقيقتها ، فإنها ما هو مكبوت ، ولكن ما هو مكبوت يعبر ، احياناً عن نفسه ، خلال اليقظة ، بكلمات نافرة مفاجئة ، طافرة ، او ما ندعوه بزلة لسان .

إذن هناك طبقتان في الذات الانسانية ، وخصوصاً في المجتمع المستعمَر ـ بفتح الميم ـ احداهما تقوم بقمع الاخرى ، وتقودها كما تشتهي تلك الطبقة المسيطرة قناعاتها على افراد المجتمع .

وإذا فرويد اكتشف هذين العالمين في البنية النفسية ـ العقلية للانسان وماهيته ، فإن ماركس سبق زميله الى اكتشاف اعظم اهمية وخطورة ؛ طبقتين متناحرتين داخل البنية الكلية للمجتمع . طبقة

تفرض هيمنتها الاخلاقية ونماذج تطلعاتها المادية والمثالية على سائر اعضاء المجتمع ، وتنشر ، بسبب توفر الامكانات المادية لها ، هذه النماذج والاخلاقيات على أنها خالدة ، لأنها هذه النماذج والاخلاقيات وهذه الطبقات صاحبتها ومروجتها تمكنت بفضل تسخير آلية عمل بنية المجتمع لمصالحها الاقتصادية من تثبيت مواقعها الاجتماعية ـ السياسية لتبرز ، بعد ذلك ، وكأنها الحارس القيم على شؤ ون المجتمع باسره ، فيما أنها تمثل دور الشعور لأنها الطبقة العليا ، او الزمن المعيوش خارجياً ، وكل مخالفة او تجاوز ترتكبه الطبقة او الفئات الدنيا المسحوقة يعتبرُ وكأنه خرق للمبادىء والاسس التي ينبني عليها المجتمع كله .

وهكذا يلتقي ماركس وفرويد ، اذ يبرهن الاول ، في مقدمته « لرأس المال » ، أن مقولات الطبقة العليا تنغرس شيئاً فشيئاً في ذهن الطبقة الدنيا المكبوتة ، فلا تعود كلا الطبقتين قادرة على رؤ ية افق ابعد من افق مقولات الطبقة الاولى ، وهذه المقولات تعمل عمل آلية عمل الشعور عينه .

ويؤ كد فرويد أن الشعور ما هو سوى تلك المقولات الاجتماعية يتشبع بها الطفل عبر وكيلي المجتمع لديه ، أي والديه .

بيد أن الرؤ ية او دعنا نقل الاستبصار أو وعي الافق الآخر لا ينعدم على وجه الاطلاق ، فهذه كلمة طافرة هنا او هناك وهناك الانسان اللامنتمي انسان انجبه السؤال الجديد عن معنى الوضع

برمته ، إنه يشعر بالقرف من الاعتيادي ، يفصله الآتي عما هو قائم ، كما يقول كولن ولسن في كتابه اللامنتمي ؛ أن هناك فاصلاً بينه وبين الناس وروتينهم ، لأنه يرى ما لا يرونه . وامكان وجود الانسان او ميلاد الانسان اللامنتمي حتمية تاريخية وضرورة اقتصادية ـ اجتماعية ـ نفسية ، فالمجتمع يحمل بذور تجاوزه بنفسه في ديناميته الداخلية ، وذلك لسبب واضح ، فما هو مكبوت له صوت يترك آثاره في صوت الصمت في بنية اللسان ، زلة اللسان ، إنها ايديولوجية الشارات ؛ وسنعود لها في الفصل القادم حيث تصبح في المجتمع المتخلف ايديولوجية الشارات و « الفرجة » .

هذان الزوجان الجدليان صوت ـ صمت في بنية الشعور المحكي هما عاملا حركة ، وهما يشكلان عالماً فيه امكانات عالمين ونوازعهما ، احداهما له او يمتلك صوتاً مسموعاً بخلفيته الظاهرة ، والآخر لا يمتلك صوتاً مسموعاً بخلفيته الباطنة المستورة او المحجوبة . ولكي نمعن في الايضاح التمثيلي الحسي فلننزل الى مستوى من التبسيط المعقد والميسر .

ففي فيلم سينمائي من الصناعة الهندية ، وكم هي بنية المجتمع الهندي ، في تركيبها شبيهة ببنية المجتمع العربي ؛ لا اذكر عنوان الفيلم ؛ يقول البطل الفقير لحبيبته التي تتحدر من طبقة ثرية ، « هاي لايف » ـ هل زرتِ العالم الآخر .

تجيبه ـ اجل ، ذهبت الى باريس ، لندن ، هامبورغ !

يعود هو إلى تصحيح « سؤاله » ـ اقصد هل ابصرت العالم الآخر ، العالم الذي جانبك ؟

ـ ماذا تعني يا حبيبي ؟

ـ هناك عالم جانبك ! تعالي اريك اياه . .

يأخذها يذهب بها إلى حارتهم ، حارة نجارين ، خبازين ، متشردين ، تسمع الفاظاً في الحارة لا تفهم معناها ، تتحدث مع والدته ، كثيرة هي التعابير والكلمات التي لا تدرك ما وراءها من مغزى صحيح ؛ يحدث ابهام ، ضجر ، سأم ، وعندما يعود بها من حيث أتت تخبره مع لمحة حزن على الوجه المحمر خجلاً ـ إنها لم تكن لتظن او تتخيل مثل هذا العالم ولولا أنه جرها اليه .

واجد الجواب في احد الافلام العربية المصرية القديمة « غزل البنات » مع نجيب الريحاني وليلى مراد . هو استاذ على قد الحال لا ينال سوى ثلاثة جنيهات طوال الشهر ، وهي فتاة جميلة مدللة ابنة احد البشوات الذين ينفقون على واحد من كلابهم المرفهة مبلغ خمسة عشر جنيه في الشهر ، يعمل عند والدها ، وتجبره على مرافقتها ، في احدى الليالي ، لمقابلة عشيقها ، وفي الطريق ، من فرحتها ، تغني له اغنية تقول له فيها سائلة ـ استاذ حمام ، نفسي بحاجة . . .

يرد على الفور ـ نفسك بحاجة ، حاجة ايه ، حاجة تاكلي ( يعني هل تريدين طعاماً ) .

وتكمل هي ـ نفسي ارقص ، نفسي اغني ، نفسي ابوسك مش عارفة ليه .

لنحلل هذا المشهد ؛ هو من عالم لا يفكر فيه احد سوى في الحصول على طعام ، بل لا وقت فيه لتفكير في مجال آخر .

يقول ماركس هناك طبقة تكسب وقتاً على حساب طبقة أخرى .

هي من عالم متخم حتى بالحليب واللحم والسهرات الراقصة على انغام التانغو . انه عالم يفكر ، بل لديه فائض من الزمن ليستطيع التفكير في كيفية امضاء الوقت الزائد واهداره بالتسلية والطرب .

إن وراء سؤاله يختفي عالم لم تسمع به قط ، وخلف جوابها يكمن عالم يطرح سؤالاً من نوع مختلف ، حتى لو أن المشاهد او السامع لم يعرف ، منذ البدء ، أن الاستاذ فقير فعليه أن يخمن ذلك من سؤال الاستاذ « الفوري » « العفوي » المباغت والعابر .

إلى الآن لم نفعل شيئاً سوى اننا عرضنا بعض ملامح منهجنا العلمي لسماع او لقراءة صوت الصمت في بنية الشعور ، بيد أن المهمة الاساسية التي نحاول انجازها هي قراءة صوت الصمت او سماعه في بنية الشعور العربي من حيث هو فوق ، ومن حيث هو تحت ، او من حيث هو وعي اجتماعي يكبت بنية تحتية نطلق عليها اسم اللاشعور او الطبقة المكبوتة مجازاً .

يلاحظ الدكتور طيب تيزيني في كتابه « من التراث إلى الثورة » أن

الشعور القومي العربي تشكل : من تلك الطرائق ووجهات النظر اللاتاريخية اللاتراثية واللاجدلية لكنها ، جميعاً ، تلامس قضية التراث والتاريخ العربي الفكري ، باشكال ودرجات متفاوتة ، وتلتقي في انها تمثل واحد من الكوابح والمعوقات الاساسية على طريق الوصول إلى موقف علمي نفسي متماسك من تلك القضية ؛ قضية بناء بنية الشعور العربي القومي العام . ويضيف : إذا اردنا ان نضبط تلك الطرائق مصطلحياً وأن نحصيها عداً ، نجدها تندرج تحت التسميات :

أ ـ النزعة السلفية
ب ـ نزعة المعاصرة
جـ ـ النزعة التلفيقية .

وندرسها ، نحن ، بدورنا ، على النحو الذي رتبناها عليه ، لأن لذلك دلالة خاصة نلاحظها في السياق .

أولاً ـ النزعة السلفية ، وتشكل الدعائم الرئيسية لبنية الشعور العربي القومي العام ؛ والسلفية احد الردود الفكرية على الحركة الشعوبية (وسنرى لاحقاً من اين تولدت تلك الشعوبية ) وانهيار الحضارة العربية ـ الاسلامية ، فهي ، اي نزعة السلفية ، ظهرت واحداً من الردود الفكرية الايديولوجية والنفسية على الحركة الشعوبية في صيغتها الرجعية الاقطاعية ، وظهرت ، كذلك دعوة رجعية ايديولوجية إلى الانكفاء على الاصول الدينية « الأولى » في

صيغتها النصية المعتقدية ، وإلى رفض وإدانة الاجتهاد والتأويل العقلاني ، وبرزت دعوة في اتجاه جبري اقطاعي الخلفية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، رداً فكرياً ايديولوجيا على عملية انخراط البلدان العربية في المنظومة الرأسمالية العالمية ؛ ويتضح ذلك ، امامنا ، حين نقرأ شعور زكي الارسوزي في كتابه « الجمهورية المثلى » تجاه من يدعوهم الاغيار ، وهذا هو الوجه السلبي من هذه النزعة ، وقد كنا قد عرضنا لوجهها الايجابي ، ففي رأي الارسوزي : إن المصاهرة بين العرب ، عبر الاخوة ، بالدين ، و « الاغيار » جعل الخلل يدب في صميم كياننا ، وما أن شاعت « الهجنة » وكثر الدخلاء حتى اصبح الجو غريباً عن الطبع العربي ؛ إذ ذاك أوى العرب إلى الريف منزوين عن مجرى التاريخ . بيد أن في هذا النص ما يبعدنا عن التاريخ عندما يرى أن الطبع العربي لا يخضع للتغيير التاريخي . بيد أن مكامن الصمت في دعوة الارسوزي تفصح عن كلام . فهو يعنون كتابه بعنوان « الجمهورية المثلى » ؛ وبما أن ما يدعو اليه كان قد صار شيئاً محطماً فكرياً واقتصادياً واجتماعياً وسياسياً ، فإن دعوته « تومىء » إلى المستقبل ، على أنه ماض ، والهو ، « أي الاغيار » يعمل عمله ، فأين هذا « الهو » الحاضر في اللاوعي الجمعي الايديولوجي ، إنه حاضر في الدعوة ـ النقيض ، إلى المعاصرة الجذرية والرسمية .

ثانياً ـ نزعة المعاصرة الجذرية تلك التي نشأت ، في العالم العربي ،

بعدما بهرت بالانجازات الغربية ، العلمية منها والفكرية ، فهي ترفض ، رفضاً قاطعاً ، الايديولوجية السلفية ، الميتافيزيقية منها والواقعية ، جملة وتفصيلاً ، وترنو إلى الاوربة ، لتقع هي نفسها في قصور ايديولوجي ـ معرفي هو تضخيم واطلاق لعنصر « الجديد » الوافد على حساب « القديم » المنهار ، وهذا الامر جعلها « تنجر » إلى مواقع رؤ ية جموحة ومتحجرة ذات عداء شديد تجاه التراث والتاريخ العربي . حتى انه يمكننا أن نصنف الشيخ محمد عبده ضمن صفوف هؤلاء الداعين إلى نزعة المعاصرة . ففي كتاب « تاريخ الامام محمد عبده ، جزء ١ » نصغي اليه يعلمنا : لو صح التعليم في الأزهر لهب المسلمون إلى طلب العلم ، كما هبوا لذلك في اول نشأتهم فأحيوا ما أماته الزمان من علوم الهند واليونان . واليوم لا يجدون امامهم سوى اوروبا وعلومها الحية يفهمونها على أنها خير عون على تكميل مدنيتهم ، فلا ينبغي أن يتنكروا .

وحين شق محمد عبده طريقه نحو نزعة المعاصرة رفض جزءاً كبيراً من التراث العربي ـ الاسلامي ، القائم على المعجزة ونعني السببية في الأحداث الاجتماعية والطبيعية ، فهو يرى : ان القرآن أمر بالنظر واستعمال العقل ونهانا عن التقليد . وفي الحقيقة ، أن اهتمام الامام عبده بالعقل وبالتركيز عليه قاده لمجموعة من الامور الدينية وتأويله لهذه الامور تأويلاً واسعاً ، ونستطيع لمس هذه المحاولة في كتابه « رسالة التوحيد » مما شجع الدكتور طه حسين على كتابة كتابه الشهير

« في الشعر الجاهلي » في طبعته الاولى عام ١٩١٩ واستعمل فيه المنهج الديكارتي ، وقد حللنا من اين تولد هذا المنهج في الفصل الثاني .

إن الاساس النظري الفلسفي لهذه النزعة يكمن في عجزها عن استيعاب العلاقة الجدلية بين الجديد والقديم في بنية الشعور العربي ، فهي تنظر إلى هذين البندين نظرة سطحية ومسطحة وصورية ، وتالياً لا تحيط بالظاهرة في نموها ذي التاريخ المنطقي والمنطق التاريخي الجدلي ، وها هنا يرفل صوت الصمت بثياب حريرية ثم يختنق بها .

لقد ارتبط نشوء نزعة المعاصرة المطلقة ، من الناحية الذاتية ، بعامل داخلي ، في الدرجة الاولى ، هو اجهاض ثورة برجوازية وليدة قادها محمد علي ، وبعامل خارجي تجسد في الغزو الاستعماري الاوروبي لبلدان العالم العربي، وما تبعه من انبهار بالقوة والعظمة للغرب الذي لا يمكن لاحد ان يتحداه، خصوصاً خلال فتح نابليون لمصر عام ١٧٩٨ . وبلغ هذا الانبهار ابعاده القصوى في التدخل الاستعماري اواخر القرن التاسع عشر وما بعده . هكذا امسك الخيط حتى اللحظة من طرفيه . الماضي ملحة عليه النزعة السلفية ، والحاضر ملحة عليه نزعة المعاصرة ، فأين هو الانسان العربي وبنية شعوره المعيوش ، ها هنا ، في هذا الزمان المعين وهذا المكان المعين ايضاً ، إنه يعيش نزعة التلفيقية برمتها .

ثالثاً ـ حين نصل إلى الحديث وتحليل النزعة التلفيقية او الانتقائية نجد انفسنا امام « ظاهرة » نموذجية من ظواهر الشعور والفكر العربي

الاجتماعي - الاقتصادي - السياسي - النفسي ؛ إن الخلفية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقومية لذلك الموقف الوسطي « الانتقائي » كمنت في الاشكالية وانسداد آفاق التطور امام الطبقة الوليدة ، البرجوازية - الاقطاعية العاجزة والخاضعة اجتماعياً واقتصادياً وفكرياً وقومياً ؛ ولم تكن ، في الاصل ، قادرة على تحقيق موقف فكري موحد ومتجانس وحازم . والسبب الجدلي في ذلك التذبذب ، كون أن هذه الطبقة - الشعور - لم تكن ، في يوم ، حصيلة نموها الداخلي فحسب ، بل كان العنصر الخارجي - الاستعمار - عاملاً مهماً في تكوينها ، كما رأينا ، وهذا يعني ، كما شدد على ذلك طيب تيزيني وعبد الله العروي وسمير امين ، أن الشرائح الوسطى من البرجوازية هي التي اتيح لها أن تكتسب الصورة الايديولوجية الثقافية البرجوازية في العالم العربي ، وتصبغه بملامحها الرئيسية العامة ، لانصراف البرجوازية الكبرى إلى المشاريع الاستهلاكية والتجارية الكومبرادورية الرابحة او ذات الربح الآني السريع ، مما ألهاها عن التحرر من ربقة الاوهام الموغلة في القدم ، ومما دفع الطبقة البرجوازية الصغرى والوسطى إلى حمل مهمة التلفيق او الانتقاء .

ففي قصة يحيى حقي « قنديل ام هاشم » نعثر على احد ابناء هذه الطبقة عائداً من باريس ، يحمل شهادة في الطب ، وفي البدء يرفض رفضاً قاطعاً أن تعالج امه لابنة عمه مرضاً في عينيها بزيت من قنديل

ام هاشم المبارك عند جميع السكان في الحي . ويظل يبحث هو لها عن دواء حتى تفقد الصبية نور عينيها ، لكنه تحت وطأة الصدمة يذكر أن العلم دون الايمان بالدين ـ التقاليد لا يجدي نفعاً ، فلا بد أن يؤمن لكي يحقق النجاح ، هذا رأي يحيى حقي احد ابناء الطبقة المشار اليها وهو رأي نجده في جميع الافلام السينمائية المصرية حيث يقول الدكتور للذي يسأله عن صحة المريض ـ أنا عملت الذي عليّ ، والباقي على الله .

إن التلفيقية تظهر ، لنا أبعادها الضحلة وشخصيتها القلقة غير المتماسكة ، كذلك ، من خلال فهمها للتكنولوجيا والصناعة . فهي تنظر اليهما كما لو انهما مادة خام يمكن اخذهما وتبنيهما لاي وضع اجتماعي كالذي يسود في العالم العربي دون الانتباه ، ولو للحظة واحدة ، إلى الشخصية الذاتية المتجسدة في تلك التكنولوجيا والصناعة ، وإلى ما تحتويه هاتان من جهد انساني مادي وتاريخي وعقلي وعاطفي ذي ابعاد اجتماعية متراكمة من القيم والمفاهيم والعادات والتقاليد المنماة في التربة التاريخية ذاتها .

إن وعي التلفيقية وعي ملفق ومنقسم على نفسه ، انه الوعي المؤهل عملياً لأن يرى عالمين دون أن يشعر ، أنه وعي المتعلمين العرب دون اي استثناء ؛ فلو طرد موظف عربي من وظيفته الرسمية وقع الانشراح في ذاته واصبح اثنين احدهما يسأل والآخر غير قادر على الاجابة لماذا ، ذلك لأن هذا الموظف في حالة طرده وافلاسه يعود إلى

الطبقة المسحوقة ، بعد أن كان فوق ، لأن الأول هو الأنا الاعلى المسيطر ، والآخر هو « الهو » المكبوت ، الطبقة المسحوقة التي انحدر اليها الموظف المغضوب عليه من الانا الأعلى ، إنه ، أي الموظف ، عندئذ يلوز بقضيتـ ( ـه ) يختبىء خلفها او في ظلها ، ولا يجد امامه سوى قضية الطبقة المسحوقة والجماهير المكدحة ليدمج فيها قضيته الخاصة « الجاهزة » الآن ، اما للاتجار بها واما لحملها حتى الجدوقد أدرك مغزاها الطبقي من خلال انفصام شخصيته شخصيتين تعيشان عالمين متناقضين جدلياً متحدين ؛ ولذلك فإنا نبصر في رواية احسان عبد القدوس « في بيتنا رجل » ابراهيم حمدي بطل الرواية ومحورها ، قاتل احد الوزراء الخونة ، ابصر ونبصر فيه رجلاً يرفض الهروب ليس لأنه شجاع ، بل على العكس ، يرفض الفرار إلى فرنسا لأنه اجبن من أن يواجه وحدة شخصيته ويواجه الحياة ومغرياتها التي ستجبره على أن يفقد قضية انفصامه ووعيه المزدوج ، إنه يخاف أن تتحد شخصيتاه في شخصية واحدة يجرفها تيار حياة ناعم ، إنه ادى مهمته ولكنه يريد أن لا تستنفد هذه المهمة ، ففي الخارج يعود بلا قضية وهو يبحث عن التوتر والقلق ، لأن هذه العوامل تمنح الحياة معنى يسكر اكثر فأكثر ، إنه مازوكي ، كما أنه سادي ، يعمل في دائرة الاشخاص لا القضايا السياسية ـ الاجتماعية ، وهذا هو وضع الطبقة البرجوازية الوسطى ، تتعذب وتعذب وتحب مواقعها هذه .

وصوت الصمت في كتابات زكي نجيب محمود ، وبخاصة كتابه

« المعقول واللامعقول في الفكر العربي » هو الانتقال العشوائي المبعثر من مطلب إلى مطلب ، من طلب رخصة فتح مخزن للادوية المستوردة من الغرب ، إلى طلب زيارة الاولياء والصالحين من امثال الغزالي وابي موسى الاشعري بغية تحقيق الكرامات .

إن عالمنا العربي استولت عليه النزعة التلفيقية حتى اخمص قدميه ، فمن منا لم يحلم باقتحام ثوب فتاة غنية جميلة ولو حتى بالنظرات والكلمات ، كما يقول عبد الوهاب البياتي في قصيدة من ديوانه « بوابات العالم السبع » . وبطل رواية الطيب الصالح «موسم الهجرة إلى الشمال » كان اكثر جرأة من ابراهيم حمدي ، فسافر إلى لندن عازماً على الانتقام من المستعمرين ولكن بطريقة جنسية . إن لسان حال بطله يهتف : إنني آتٍ لكي انتقم من نسائكم ايها المستعمرون ؛ اليست هذه صورة البطل هي ذاتها الصورة التي يقدمها إلينا زكي نجيب محمود فكرياً .

إن زكي نجيب محمود يريد لنا أن نحمل مفاهيم الدين والشرائع الاخلاقية العربية ونستورد ، في الوقت نفسه ، التكنولوجيا لنسير في ركب التطور . والطيب صالح حمل مفاهيمه عن العيب والحلال والحرام وذهب إلى لندن لينتقم من خلال هدره لهذه المفاهيم واباحته لها عند « هم » ، اقصد انه « يظن » أنه لو حظي بامرأة مستعمِر وضاجعها وهتك سترها يكون قد هتك ستر المستعمر ، ولكن مَنْ يدريه أن المستعمر يأخذ هذه القيم في الاعتبار والوزن ؟! .

ولقد استعمل الصهاينة هذه المفاهيم الكامنة في بنية الشعور العربي ، كادوات ضد الشعب الفلسطيني ، ففي مجزرة دير ياسين وكفر قاسم لم يقتل من الاشخاص سوى اربعين شخصاً وروجت الدعاية الصهيونية الشائعة التي تقول أن جنود الصهاينة يغتصبون الفتيات ، وحتى لو هم فعلوا ، وبما أن الشرف ـ العرض كان لدينا مرتبط ، مفاهيمياً بالمرأة العربية ، فإن كل رجل ترك ارضه ووطنه وحمل بناته وهاجر ، بيد أن مفهوم الشرف ـ العرض لو ارتبط بمفهوم الارض ـ الصمود عليها لاختلف الوضع ، فماذا إذا شرف او جسد امرأة فلسطينية هتكه ، بالقوة والاغتصاب ، جنود صهاينة ، فإن الفتاة او المرأة تبقى شريفة فاضلة بل مناضلة ننحني امامها .

إن كل مظاهر الخارج البنيوي العربي تومىء ، تشير ألى الغرب الامبريالي ومنتجاته ، وسلعه ، وكل مفاهيم الداخل البنيوي العربي تعمل على اساس المعطيات التراثية ـ القديمة ، ولذلك فإن الايديولوجية السائدة فعلاً في العالم العربي ، هي ايديولوجية الشارات والفرجة .

# ٤

# ايديولوجية الشارات والفرجة

في ايامنا الاعتيادية حتى الرخص « نتماهى »[١١٤] مع ذواتنا التي « تمثل الحضور »[١١٥] أمام الآخرين ، وتفوتنا النفايات ، برغم أن جاك لاكان أشار لنا ، بتفجع خاسر ، إلى أن الحقيقة لها وجود النفايات ، بيد أن جاك لاكان انسان يعيش « مناخ » المجتمع الاستهلاكي المتقدم ، فهذه قنينة بيرة فارغة لا تستبدل ولا تباع ، تلقى في صندوق الزبالة ، لحظة غيبوبة مترعة بالروتين الجاري ، ويراها لاكان فيفهم شارة حضورها ، زبالةً ، حضورها اللاواعي والمبتذل ، فيحاول اخراجها ، بالمعنى السينمائي ، إلى حيز مفهوم متحرك في بنية نمط الانتاج الرأسمالي المركزي ، إنها سرعة دوران رأس المال ، وتقدم انتاجيته ، اللذان يسمحان بإذابة الزجاج « المرمي » ، بالسرعة ذاتها التي يجري فيها غسلها . اما نحن الذين يعشعشون في بنية ما يُدعى زيفاً « العالم الثالث » ، أعني ، الدول الرأسمالية الهامشية التابعة فنميل نحو « التوقع » والشارات ، لأن

الهامشية والتبعية تضعاننا في جوقة الترداد والانتظارات ، انتظارات بريئة ، بالمعنى السمج والعلمي للبراءة .

إن العالم العربي المتخلف « عالم الشارات والفرجة » ، هوذا فستان ابدعته تصاميمُ ومصانع باريس ، وها هي ادوات الزينة النسائية تجتذبنا لأن اسم ماكس فاكتور عليها وهي تدل على، تشير الى . وإذا كلود ليفي ستروس استعار من جان سباستيان باخ مفاهيم علم « البنيـة الاجتماعيـة » ! مفاهيم التنـويعات عـلى جملة واحدة والمسلسلات المتزامنة(١١٦) ، فذلك أن هناك ، في العالم الرأسمالي المركزي نمط انتاج ذا توجه جواني لا مطرح فيه للغدر ، ولا للمفاجأة ، ولا لاحاسيس الانبهار الموقوت ، انتاجياً . إن العالم المتخلف عالم الريبة والاختزال المشرذم ، ليس فيه ما يحكمه قانوناً ، وانما ما يحكمه « طبيخ الشحاذين » هو قانونه ، ومن هنا وهناك حدوده . يقول توماس سنتش : عوضاً من الصور الزائفة للمجتمع التقليدي المتجانس ، إنما تشيع وتنتشر يوماً فيوماً ، في ادب التخلف ، فكرة الازدواجية واللاتكامل ؛ ورغم أن اغلب نظريات التخلف تشير ، بهذه الطريقة او تلك ، إلى قطاعين متنافرين هما القطاع التقليدي والقطاع الرأسمالي ، اولكي نضعهما في تعبير عام ، نقول قطاع الكفاف وقطاع انتاج البضائع ؛ فإننا لا نستطيع الحديث عن نظرية «خاصة» حتى في الازدواجية ، إلا إذا كانت هذه الازدواجية تشكل « المركز » التحليلي للنظرية والذي تشتق منه

المعضلات الخاصة بالتخلف وقوانين حركته[١١٧] ؛ التي تشير أو تومىء فحسب .

قبل أن نستكمل الحديث مع توماس سنتش ، اود أن اعرض استنتاجاً تعيينياً استخلصته من كلامه : فهناك في العالم المتخلف يتعايش قطاعان للانتاج ، واحد تقليدي في صورة انتاج لسد الرمق ، وآخر حديث في صورة انتاج بضائع . قطاعان ، اذن زمانان ، زمان تقليدي مشوه ، وزمان حديث مشوه ايضاً ، زمانان متزامنان ، إنها صورة تظهر في تصرفات الانسان المتخلف ، وهي انفصام في شخصيته التي لم تعد تدل على بنيتها ذاتها ، وان عبرت عنها نازك الملائكة ، ونعيد كلامها مرة اخرى ، بأنها « التجزيئية في المجتمع العربي » حيث لم يعد الشخص مطلوباً لذاته ، بقدر ما هو شارة ، فرجة لنوع من الحضور ، حضور الوجاهة والاثبات . وتترسم الصورة لدى الملائكة على هذه الشاكلة : ان المظهر الاول للتجزيئية في أن المخزن الهزيل ، في مدينة بغداد ، يتبجح ، مقلداً الغرب ، وينتفخ حتى يسمي نفسه اسواقاً ، « سوبر ماركت »[١١٨] . وتضيف نازك الملائكة في مطرح آخر من كتابها : إن القانون الذي يحكم القضايا النسائية يستمد كثيراً من مواده من العرف المحلي دونما النظر إلى المنطق - اي منطق ، ومن أي زمن مستمد تريده ، نحن نسأل السيدة نازك - والعرف لو دققنا فيه قانون غفل يتألف من تراكم العادات والعواطف عبر العصور في بيئة ما[١١٩] . . . إن هذه الاشارة إلى المنطق من السيدة نازك الملائكة ،

إشارة فعل هجين ، منطق صورة وهمية ، ولهذا يقول ماركس : ليس هناك قانون مجرد عام واحد ، هناك قوانين ، قانون روماني ، قانون يوناني ، قانون انجليزي[١٢٠] . ونضيف إن ما ينقص لغة السيدة نازك عن المنطق هو مفهوم التعيين ، فهناك قانون للدول المتخلفة ، وهذا هو قانونها ، إنه قانون الاشارات الفاجعة والقلق والترقب وانتظار الترسب ، صبغته « اضاءة » نمط الانتاج الرأسمالي بصبغة المباغتة واقتراف وهلة التصنع ، تصنع يمارس فيه الشخص المجسد مراقبة فعله بلهفة المازوكية ، كأنه شخص آخر غريب عن ذاته المستحضرة امامه كموضوع خارجي . ويستكمل سنتش وصفه العلني للمجتمع المتخلف :

أ ـ نظرية الازدواجية السوسيولوجية .

ب ـ نظرية الازدواجية التكنولوجية .

ويتجلى الاختلاف الجذري بين المجتمعين ، بطرائق عدة ، فالقطاع ما قبل الرأسمالي ، في المجتمع المتخلف ، يتميز بالحاجات المحدودة ، على عكس الحاجات اللامحدودة للمجتمع الغربي، كما يتسم بالانحدار للخطوط البيانية لعرض الجهود والمجازفة والغياب التام للسعي وراء الربح ، ما عدا الارباح عبر المضاربة ، ويعض الرأسمال الصناعي الطويل الأجل ، أي الكره الواعي لتوظيف الرأسمال[١٢١] . وإذا أدركنا : أن الرأسمال ما هو إلا عبارة عن علاقة اجتماعية ، ادركنا غياب العلاقة الاجتماعية بين ثلة المفاهيم

وغياب التواصل بين الذات والذات وبين الذات والموضوع وتبعثرها وشذوذها الاقتصادي والعلائقي الجنسي النافر ، اشارات انبهار بالوافد وحظوته وتلقيه وممارسة المازوكية معه وفيه ومن خلاله على الآخرين . وهو امر يقود إلى قتل القدرة على الابداع والاختراع ، اذ هدف المجتمع المتخلف هدف تكديس لرشوة ، وليس من نمط انتاج يجعل الاشياء في مجرى رؤية بعيدة ، فتظل جامدة ، ناتئة ، مكدسة ، ومرموقة بذاتها لذاتها كاشارات على الحضور من اجل الغير ، تظل كالحان شاذة في هيبة الجنازات ، إنها شارات إلى الوجاهة « الفرجة » والموقوتة . إن رائحة الاشياء ، في بنية المجتمع المتخلف ، رائحة علاقات اموات محترمين ، يبثهم الاحياء صورهم وانكماشهم .

إن غياب العلاقة الاجتماعية القائمة على نمط انتاج محدد ـ بفتح الدال الاولى ـ ومحدد ـ بكسرها ـ يبرز العلاقات ، كأشياء ، كانتقالات ، ينتقيها ، يحفظها ، « بصماً » كما وليس اسلوباً ؛ وهناك كلمة شعبية ، في العالم العربي ، تدل ملياً على الوعي الانتقائي القانط لتضعضع الفكر العربي ، تقال هذه الكلمة للرجل او المرأة الانيقة : إنه او إنها « فرجة » ، وأنهما بالفعل « فرجة » وحفلة تسير في الشوارع المتخلفة والمقطعة والمضعضعة ، فالشوارع ، في المدن المتخلفة ، لا ترتبط بعضها ببعض لأجل هدف، معمل، مصنع ، حديقة عامة ، بل نجدها تفضي بنا الى المدن المركزية في العالم

الرأسمالي المركزي ، فهي قد انشئت لأجل تصدير واستيراد البضائع ، إنها شارات ايديولوجية على نمو الفكر العربي الايديولوجي والنفسي . ويلاحظ بول بيروك : أن اصغر قرية في الدول المتخلفة لا تقودنا شوارعها إلى عاصمتها ، بل إلى العواصم « المتيزوبولات » المركزية في الدول الصناعية[١٢٢] . إن الهاتف « التلفون » تستطيع أن تطلب عبره اي مدينة في امريكا الشمالية مباشرة من بيروت ، بينما يحتاج الأمر نفسه لطلب مدينة بغداد طلب « سنترال » باريس . اذن فإن الرجل « الفرجة » او « المرأة » « الفرجة » اشارات تخلخل موضوعية التماهـي مع الشوارع هكذا .

رجل ، امرأة - فرجة - شارة وشارع لا يقود إلى ذاته بل يشير . هذا الغي أو الاغواء يعزي بالتكديس لأجل المتعة السادية - المازوكية . ويولد الماضي ، بعد ذلك ، « فرجة » ايديولوجية لتزويق الحاضر . وعندما يدافع الدكتور طيب تيزيني عن « النزعة السلفية ، بوصفها ، أداة تكتل الذات المتخلفة على ذاتها أمام الغزو الأجنبي[١٢٣] » فانه ينسى أو يفوته : أن هذا الماضي ، ماضي اليوم « فرجة » اليوم هو موضوع مستعمر في ذاته ، انه الماضي المغزو والمتراصف ، أعني المضعضع البنية والانتقائي يفرضه الحاضر المشوه . وهذا الوضع تحويه « معقولية » الدكتور زكي نجيب محمود الذي يريدنا « أن نأخذ من العرب القدامى فروسيتهم .ونخوتهم وروحانيتهم ومن الغرب تصنيعه وتقنيته » انه يريد أن يأخذ ما هو « فرجة » من الجهتين[١٢٤] .

فما دام الانسان العربي واقعاً في واقع بنية أيديولوجية الشارات والفرجة ، فانه يتخيل لنفسه أنه خيال محظور التحقيق ، ميتافيزيقية ، أما ما يدعى سحر الشرق ، روحانية الشرق ، والافتخار بهما كفرجة وشارات نقيض للغرب . وهذه الصوفية تنحل في اعتبارات سياسية ملثمة بقناع اللغة ، ونعثر عليها ، بكثرة ، عند أدونيس الذي يتطلع : إلى أن يبعثر اللغة العربية[١٢٥] . وهي مبعثرة بالفعل والكلام المنطوق ، وهي مبعثرة من خلال « النزعات الاقليمية » في العالم العربي واشتداد وطأتها على النصاب السياسي . كما ظهر ذلك عند تحليل الدكتور وضاح شرارة الذي يمرئي ( من مرآة ) الفكر الديني في الفكر السياسي ويهتف : غير أن القضية لا تظل ، في موضع آخر ، قضية علاقة العلة بمعلول وحسب وانما علاقة تعبير ( هل يقصد تعبيراً أخلاقياً أو سياسياً ، أو تصنيفياً لم يوضح ؟ وان كنا نرجح الصفة الأخيرة ) . ففي « المركز » هناك « نظرة إلى الحياة » ، اعتقادات وقيم روحية ـ مادية جديدة خاصة بشعب من الشعوب ، وهذه النظرة على علتها الوسائل التي تتحقق بها والتي ينبغي أن تكون متجانسة ؛ والسياسة ليست سوى وسيلة من هذه الوسائل وأشكالها وخططها وأهدافها ، وهذه العلاقة بين المركز الذهني « النظرة إلى الحياة » والتاريخ ، بعد أن يتكون هذا في عموميته ، فإن صيغ المركز « المادية » تصبح نسخاً أو ترجمات في هذا الوضع ذاته[١٢٦] .

إن الوطأة السياسية ، في العالم العربي المتخلف ، وطأة سياسية ـ

التبسيطية ، والمنحرفة للايديولوجية ـ الفرجة . أن الجماهير، إذن، تتعرف ذاتها تلقاءاً لدى هؤلاء الايديولوجيين الذين ينشرون هذه الأشكال المبسطة والذين يقتنعون عميقاً بها ، وهي ستدعمهم عند اللزوم ضد الأوصاف التي يأتي بها أيديولوجيون أكثر تمتعاً « بالروح » العلمية . وهذا ما سيعطي الامكان والاغراء للأيديولوجيين المبسطين ـ للأيديولوجية وانزالها إلى مستوى الاشارات الرمزية ـ وهم الذين يحسون بأنفسهم أقرب إلى الجماهير، لأن يلجأوا إلى الديماغوجية ، ويستثيروا نزعات الجماهير في اتجاه التعصب ، ولأن يضعطوا الجماعة كلها جراً لها إلى تبني خياراتهم . اضافة إلى أن هذا التجمع التكتيكي الذي يمكنه أن يكون سيئاً بالضرورة ، انما يؤدي إلى نصرهم السياسي وإلى وضع سلطوي لهم . إن مسألة الشارات و«الفرجة» ، في المجتمعات العربية ، لا تفرز تلك الرؤية المقتضبة « الرقع » الفكرية ، بل تنمي الصحف والمجلات والمحلات والوقائع السياسية التي تعتمد البهرجة ولفت الأنظار أيضاً .

إنها أيديولوجية الوصف الظواهري كما يحددها ويعمل بها هوسرل ، لكنها اتخذت ، في العالم العربي المتخلف ، شكلها المضعضع ، والانتقائي ، على أيدي طه حسين وسلامة موسى وهذا التمذهب يسميه جورج كلاوس ، في المجال السياسي له ، اسم التأثير المتشابه للكلمات[١٢٨] . ولقد أشرنا ، ضمناً ، أن مجرد امتلاك كلمة نصف شيئاً بها لا يعني امتلاك المفهوم الذي يشكل مدلول

سياسية ، وليس وطأة نظرة الى الحياة ـ سياسة ، وهذه الوطأة السياسية ـ سياسية سياسةٌ مفاعيلها « فرجة » ، انجازات متصورة ، أو وهمية حتى في واقعيتها الممجوجة ، إنها ليست تنويعات على جملة واحدة ، أو مسلسلات تزامنية بالمعنى القصصي ، انها اختيارات زاهية ! لننظر إلى حكاية السد العالي ، في مصر ، والتواءات تعابيره وتفاسيره السياسية في زمن عبد الناصر ، وتباينها في زمن أنور السادات ، انها مسألة وقائع ، شارات نافرة متقطعة ، وقلبها وتغضينها وانفلاتاتها .

وهكذا يظهر الفكر الايديولوجي ـ السياسي ، في العالم العربي ، فكر دعوات ومؤانسة وتمضية وقت ما بين الحلم الخائف والوعي السكران المرتد على ذاته ليفسرها دون أن يحتدم أو يمضي إلى علاقات الأشياء ذاتها . ويعمد مكسيم رودنسون إلى تقويم هذه الاشكالية الذهنية ـ السياسية ، في العالم العربي ، فيرى : أن التعبئة السياسية ، والتمذهب الايديولوجي ، والإدارة الفعلية للأعمال الضرورية ، تتكشف ، بالمذهب الشوفيني ، عن الكثير من اغراءات احتقار حقوق الآخرين ، مما لا يسهل مكافحة هذه الاغراءات الناتئة في دول العالم العربي(١٢٧) . منذئذٍ تتضح « الرؤية » الجلية المتكاملة وخطر توزيعاتها على النصاب السياسي . فمن جهة يمكن الايديولوجيون الناشرون أن يتأثروا هم أنفسهم بتبسيطاتهم تكييفاتهم ، ومن جهة نرى صعود الكوادر المقتنعة بالأشكال

عملها ؛ وتستطيع الكلمات الدارجة الوصول إلى المتلقي ، وان كانت فعاليتها راجعة ، قبل كل شيء ، إلى « ظهور » مستخدميها مظهر المعاصرة بعضهم للبعض ، وهذا ما يزيف المفاهيم

وأخيراً : يجب أن نلاحظ : أن العناصر الديناميكية في الكلمات الدارجة تستهلك حين يطول استخدامها وينخفض تأثيرها ، ومع ذلك فان الكلمات الدارجة تستخدم ، في أيامنا ، في المجتمعات العربية ، وكأنها جاهزة ؛ والواقع أنها تعربت، أقصد على مستوى العالم العربي بأسره ، هناك فوارق مفاهيم ونتوء ، لا يظهر إلا لأن الجميع يريد أن يظهر للجميع بأنه معاصر لبعضه ، أنها ، أي أيديولوجية الشارات والفرجة ، واجهات عرض سياسية في مدن عرض ، وهي طعم لخلق الانسان المتخلف وإعادة انتاجه بنية انتاج للتخلف وأيديولوجيته .

# ٥

# خلاصة لا تريد البراءة

لم أستجدِ شيئاً من الماركسية المدللة والمرفهة ومن مترفي كلماتها المغتصبة « جنسياً » عبر شهوات حب الظهور وفي أعماقهم[١٢٩] ؛ ولم أمارس مع الذين يحملون العقدة الفرويدية تحسساً لجسد أم أوديب[١٣٠] عبر الدراسة السالفة ، بغية أن اجعل تلك الكلمات التي هي الجسد للوعي ، تحبل بمفهوم الكذب الايديولوجي كما يتحول ويتنوع في وعلى جملة واحدة هي بنية المجتمعات العربية .

وأعرف : ان القارىء العربي « سيظن » أنني العب لعبة سادية في فكره ، ولكن ينبغي له أن يدرك ، جيداً ، أن السادية المتصورة كلمة فرويدية ، صاغها فرويد ابن المجتمع الرأسمالي :

إذن فهي وليدة علاقة اجتماعية ، علاقة رأس مال ـ عمل مأجور[١٣١] ، ولكن لا تحفظات عندي على هذه المصطلحات إلا بقدر توهماتنا فيها ومنها ولها عبر الآخرين . وتقول الماركسية : هناك

استلاب ، بمعنى كذب غير معلوم حتى عند أولئك الذين يرتكبونه[١٣٢] .

وتقول الفرويدية هناك اعلاء للدافع الجنسي ، اعلاء لما هو مكبوت ليصير ابداعاً ، أي كذباً تصورياً[١٣٣] ، اذن فان الاستلاب والاعلاء ، كلاهما ، إنماء غير واعٍ لمفهوم يتحرك في هيكلية بنية اجتماعية ، وهو الكذب الايماني . وكلاهما يجتمعان تحت مفهوم « الخلاب » على حسب تعريف معجم « الرائد » الذي يصف ما هو « خلّاب » بأنه « فاتن جميل يخلب ( يستحوذ ) على العقل والقلب » وبصراحة تغاضى عنها مؤلف المعجم ، لا شعورياً ويقينياً ، « الخلاب » كأنه يأخذنا إلى انتحال صورته في شخصيتها العامة والضرورية لبناء بنية الحياة الاجتماعية . وهذه الصورة المنتحلة ضرورية لأنها تولد « لغة » التواصل والتراسل الاجتماعيين .

وهكذا نعرف أن كل ما هو قائم في المجتمع ، زواج ، دِين ، دَيْن ، أخلاق ، سجون ، يعتمد ما هو « نظري » ، ما هو « خلاب » ليبرر مواقفه . فأين الوجودية ، أين النميمة ، أين الخديعة ؟ إن فلسفة الذرائعية هي رائعة الواقع « الخلاب » مثلها مثل الفلسفة الوضعية ، وهي الدفاع الغيور عن « الخلاب » كغيرة زوج يخون زوجته لأنه يعرف الخيانة جيداً . لذلك نجد تحولات مفهوم « الخلاب » مهيبة الجانب في الصحافة والاذاعة والكتب السياسية والفكرية العربية ، على طريقة تبرج المرأة العربية لزوجها ، وأصبح

الزمن المفقود[١٣٤] ، في العادة ، بأسها وقوتها وشيمتها ، أي من شيمها . لنقرأ ما هو « خلاب » في « رحلة الله في أدب نجيب محفوظ » عند جورج طرابيشي . أو عند غالي شكري في كتابه عن غادة السمان وقصصها . لا أريد التعميم . بيد أن الرؤ ية المفهومية للتحولات البنيوية ستموت « وتتعالى » لدى بيرم التونسي في قصيدته الشعبية المغناة والتي مطلعها .

القلب يعشق كل جميل .
وياما عشقت يا عين .
واللي صدق في الحب قليل .
وان دام يدوم .
يوم وإلا يومين .
واللي هويته اليوم .
دايم وصاله دوم .

إن بيرم ، لما يئس من عشق الناس وجمالهم وصدقهم في الحب واختلابهم له هو توجه اليه ، إلى التعالي ، إليه تعالى سبحانه . هذا هو الوضع العربي اليوم ولا حول ولا قوة إلا بالله ، فالانسان فشل .

إليس هذا ما نسمعه عند بدر شاكر السياب في أشهر قصائده « انشدوة المطر » .

عيناك غابتا نخيل ساعة السحر .

أو شرفتان راح ينأى عنهما القمر .
عيناك حين تبسمان تورق الكروم
وترقص الأضواء كالأقمار في نهر .

. . . إلخ ، انه ينشد ويناشد عشتار آلهة الخصب في التراث القديم ؛ يحييها ليحيي الأمل ولتمده بالخبز ، للعراق .

وحين يعشب الثرى نجوع
ما مرَّ عام والعراق ليس فيه جوع .

اسطورة « خلابة » لواقع ممجوج حتى اللهاث « خلفه » بتحولات مفهوم معين لبنيته الاقتصادية ـ الاجتماعية ـ السياسية ـ النفسية المقموعةُ ، أي أنه « كذب تصوري » خلاب . .

الكذب التصوري لا يظهر ، اذن ، إلا معادلاً عاماً ، إلا بضاعة ، وانما « هو » قبل كل شيء ، بضاعة تنفيس تعبر عن قيمتها في سائر البضائع وعن القيمة ـ النقد التبادلي الخاص بها. فعندما تكون المبادلة بسيطة ومباشرة لا يحدث «اختلاب»، وحين تحل عمليات البيع والشراء، تدريجياً، محل المقايضة المادية ـ الفكرية « المنظورة» بالمعنى الحرفي للنظر، ينجم الكهنة والكهانة والعرافون للتنبوء عن هذا العماء ـ الغربة ـ الترفع. وعندما يكون تقسيم العمل الاجتماعي لا يزال بسيطاً وشفافاً ، اي مرئياً، «تبدو» الاعمال التي أداها كل من المزارع ومربي الماشية وعامل المنجم والشاعر راجعة إلى قياس مشترك ، إلى جزء مشترك من زمن العمل الاجمالي ،

ولذلك يكون لكل نصيبه المعروف ، ويختفي الكذب التصوري لتظهر المعاني الكلية في ملاحم مثل كلكامش وبحثه عن الخلود، ولا يبدو إلا أنه عمل حقيقي مادي موجه . لكن يجب أن نلاحظ حتى لا نخرج من مجال البنية ـ السؤ ال ، أن كل بنية اجتماعية لها سؤ الها النوعي الذي يحدد مجالها ومجال اجاباتها الخاصة(١٣٥) . بها . فدراسة الاصل والتطور للمقولات الاقتصاديـة ـ الاجتماعيـة ـ السياسية ـ النفسية هي ، في الضرورة ، دراسة تاريخية اقتصادية وتحليل للبنية الاقتصادية ، ولمعاني الشعوب التي تطرحها بنيتها الكلية ؛ وكما يقول آرنست ماندل : لكن هذه الدراسة « لا تتحدد » البتة مع التاريخ الاقتصادي ، فهي ، بالفعل ، تعزل اشكالاً ـ بنى « خالصة » تتركب في الحياة وتنحط إلى درجات متفاوتة . ذلك إن رد التاريخ الاقتصادي إلى سلسلة « مراحل » أو إلى ظهور تعاقب لمقولات ، إنما هذا العمل يعني المكننة ( أشدد على كلمة مكننة ) للغاية ، بحيث لا يعود ، في الامكان ، أن نتعرف هذا التاريخ ، وكثيراً ما قورنت الماركسية بالداروينية وكان الخطأ فظيعاً(١٣٦) . وما يفضح كتابات الياس مرقص وتهافتها . لنتناول مثلاً ، مفهوم الكذب التصوري عند مرقص : إنه يعرض معنى وعيه لمعنى «التقنية»، إنه تراكم مالي ، فني ، تاريخي ، معلومات(١٣٧) . ونجد هذا الوعي يستحوذ على ذهنية الدكتور وضاح شرارة(١٣٨) . الذي « يبدو » عنده السؤ ال البنيوي وكأنه تغيير يصيب النصاب السياسي فحسب وليس « نظرة إلى الحياة » محورية . ولكن لو عملنا على اساس البنيوية

العلمية لصادفنا تعريفاً رهيباً غير هيّاب عند جبران مسعود في معجمه « الرائد » لمعنى التقنية انها : **الاصول المختصة بفن او بعلم او بمهنة او بحرفة** : اذن **فكل بنية لها تقنيتها اي وظيفتها المتكاملة ضمن البنية الاجتماعية العامة** ، مع الأخذ في الاعتبار لاستقلالية تقنية كل بنية داخلية دون تراكمات فجة مفاجئة . إن البنى موجودة ولكن دخول نمط جديد من الانتاج يضفي عليها لونه واضاءة جديدة على مقولات قديمة . ونقول : أن تراكمات شعرية غير ممكنة إلا في اطار بنية كلية ، سليلتها ووارثتها وخلالها . اذن الكذب التصوري يعطي وهمين : الوهم الاول ، صور الترابط الشعري التراكمي الكمي على طريقة ما يدعيه الماركسيون المبتذلون في العالم العربي ، وليس عندهم انقطاع معرفي بين بنية وبنية في الحدث التاريخي .

والوهم الثاني ، يخلق ايمانية جوفاء بذلك القدر من التغيير ضمن الاجابة عن سؤال قديم طرحته البنية القديمة . نجد هذا الوهم جثة محنطة ، للمسألة القومية ، عند طيب تيزيني وعبدالله العروي[١٣٩] . من الناحية الاجتماعية الامتدادية ، وعند نجيب محفوظ وتوفيق الحكيم من الناحية الفنية الروائية .

« الخلاب » جواب يناقش ذاته ، فيما يضعها ، في الآن نفسه ، على شكل موضوع مؤدلج ، اي أنه وهم يحاصر نفسه بنفسه حتى لا يخرج عليها . ويرى وهمه ويصلبه على خشبة الابقاء على الذات . وتتعاطى الاجوبة المختلفة جدليته المؤدلجة . فليست المسألة للدول

المتخلفة هذا السؤال المشعوذ ـ بفتح الواو ـ مَنْ انا امام الغرب وامام الشرق ، بل كيف « أنا » « أراهم » لقد ذهب محمود امين العالم في كتابه « البحث عن اوروبا » ورأى ما دعوناه « الخلاب » مستفحلاً في شرايين ذهنه العربي وحياته وموته ايضاً . اجل لقد ابصر اوروبا كما يريد هو أن يراها لا كما هي تسري في افئدة ابنائها وحيواتها . وشيمة محمود امين العالم انه : اعترف ، بلا وجل ، انه ضاع في الموضوع الذي حل على أنه اوروبا في محمود امين العالم ، لكنه لم يعرف كيف يتخلص من كابوسه . بحيث نقدر أن نطبق عليه المثل الصيني الرائع والسفسطائي « هل انا فراشة تحلم بأنها انسان ؟ أم إنه انسان يحلم بأنه فراشة » . ولم يكن محمود امين العالم قادراً ، بالفعل ، على أن يعلم هل « هو اوروبا التي يحلم بها ؟ ام أنه المتأورب الذي يحلم انه هذا او ذاك الانسان العربي الذي يزور اوروبا . ها هنا السؤال الجديد الذي ممكن أن يفرض مجال اجابة جديدة لبنية اقتصادية ـ اجتماعية ـ نفسية جديدة وذلك يحتاج إلى ثورة بنيوية .

* اعترف واقر على طريقة كتابة الاعترافات في المحاضر الرسمية ، بأن السؤال الذي طرحته سيثير اتهامات قاسية ، ربما صحيحة ، وربما حمقاء وربما وربما . . . الخ . عن معنى سؤالي ، وربما اتهمت بالنزعة السفسطائية والنزعة اللاادرية، ولكن اريد أن يقرأ معي ، قراءة بنيوية ، أي قراءة تستطيع أن « ترى » في المرئي ما هو غير مرئيه الخاص على رأي التوسر .

ولو افترضنا ، جدلاً وجبراً لخاطر بعض المتصيدين ، اقول لو افترضنا : أن السؤال المطروح مصاب بداء السفسطائية واللاادرية ، فهل لهؤلاء أن يتساءلوا لماذا برزت كل من هاتين الفلسفتين في زمنين محددين بالضبط ، هذه هي الماركسية العلمية .

# مراجع


(١) لويس ألتوسر : قراءة رأس المال ، ترجمة تيسير شيخ الارض ، صدر عن وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧٤ ، الجزء ٢ ، ص ١١ .

(٢) ماوتسي تونغ : اربع مقالات فلسفية ، صدر عن دار النشر باللغات الاجنبية ، بكين ، ١٩٦٨ ، ص ١ .

(٣) مقدمة ابن خلدون ، صدر عن دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، بدون تاريخ ، ص ٣٥ .

(٤) ماوتسي تونغ : اربع مقالات فلسفية . . مصدر مذكور ، ص ٢ .

(٥) راجع كتاب سيبويه « الكتاب » ، صدر عن وزارة الثقافة والارشاد القومي ، القاهرة ، بلا تاريخ ، ص ٣٥ ، الجزء ١

(٦) راجع كتاب جان ماري اوزياس : البنيوية ، صدر عن وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧٢ ، ص ١٢٠

(٧) ماركس : رأس المال ، ترجمة انطون حمصي ، صدر عن وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧١ ، الكتاب الاول ، الجزء الاول منه ، ص ٢٦٧ .

(٨) سيجموند فرويد : تفسير الاحلام ، ترجمة مصطفى صفوان ، صدر عن دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، الطبعة الثانية للترجمة العربية ، ص ٢٠٠ .

(٩) جاك لاكان : التحليل النفسي ، المجلد السادس ، بالفرنسية ص ١١٢ و ص ١١٣

(١٠) ماركس : رأس المال ، مصدر مذكور ، الكتاب الأول ، الجزء الأول منه، ص ٢٦٩ .

(١١) سيجموند فرويد : عسر الحضارة ، ترجمة عادل عوّا ، صدر عن وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧٧ ، ص ٢٠ .

(١٢) رولان بارت : الكتابة في درجة الصفر ، ترجمة نعيم حمصي ، صدر عن وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧٠ ، ص ١٥ .

(١٣) ماركس ، انغلز : الايديولوجية الالمانية ، ترجمة فؤاد ايوب ، صدر عن دار دمشق ، دمشق ، ١٩٧٦ ، ص ٣٦ و ص ٣٩ .

(١٤) راجع كتاب عمانويل كنط : نقد العقل العملي ، ترجمة احمد شيباني ، صدر عن دار اليقظة العربية ، بيروت ، ١٩٦٦ .

(١٥) راجع كتاب هيجل : مبادىء فلسفة الحق ، ترجمة تيسير شيخ الارض ، صدر عن وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧٤ .

(١٦) ماركس ، انجلز : العائلة المقدسة ، ترجمة حنا عبود ، صدر عن دار دمشق ، دمشق ، بدون تاريخ ، ص ٣ .

(١٧) لويس التوسر : قراءة رأس المال ، مصدر مذكور ، الجزء ١ ، ص ٥٩ و ص ١١ .

(١٨) بخصوص جاك لاكان راجع كتاب « البنيوية » ، مصدر مذكور ، فصل مات الانسان . وبخصوص دوسيوسور ، راجع كتاب جان بياجه « البنيوية » ترجمة عارف منيمنة وبشير اوبري ، صدر عن منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٧١ ، ص ٦٣ وما بعدها .

(١٩) دراسة بقلم : هاني الزعبي بعنوان « الذات العربية ممثلة والمخرج مسرحي غربي » جريدة النهار ٢١ / ٨ / ١٩٧٧ .

(٢٠) مصطفى حجازي : التخلف الاجتماعي - مدخل الى سيكولوجية الانسان المقهور ، صدر عن معهد الانماء العربي ، فرع لبنان ، ١٩٧٦ .

(٢١) بول بران : الاقتصاد السياسي للتنمية ، ترجمة فؤاد بلبع ، صدر عن دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧١ ، ص ١٩ .

(٢٢) كارل ماركس ؛ بؤس الفلسفة ترجمة حنا عبود ، صدر عن دار دمشق ، دمشق ، ١٩٧٢ ، ص ٣٧ .

(٢٣) كار ماركس ؛ رأس المال ، مصدر مذكور ، المقدمة .

(٢٤) سيجموند فرويد : الانا والهو ، مترجم تحت عنوان « الذات والغرائز » ، ترجمة محمد عثمان نجاتي ، صدر عن مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ٣١ .

(٢٥) راجع كتاب « نظريات الشخصية » تأليف ل . هول وج . لندزي ، ترجمة فرج احمد فرج ، وقدري حفني ، ولطفي فطيم ، صدر عن الهيئة المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧١ ، الفصل الخاص بالفرد آدلر وما بعدها .

(٢٦) المرجع المذكور اعلاه ، ص ١٧٤ .

(٢٧) عبد الرحمن بدوي : شخصيات قلقة في الاسلام ، صدر عن دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، المقدمة .

(٢٨) ماركس : بؤس الفلسفة ، مصدر مذكور سابقاً ، ص ١٠٣ .

(٢٩) يوسف حامد العالم : النظام السياسي والاقتصادي في الاسلام ، صدر عن دار القلم ، بيروت ١٩٧٥ ، ص ٩ .

(٣٠) موريس ديفرجيه : الاحزاب السياسية ، نقله الى العربية علي مقلد وعبد الحسن سعد ، صدر عن دار النهار ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ٢٣ وما بعدها .

(٣١) نديم البيطار : الايديولوجية الانقلابية ، صدر عن المؤسسة الاهلية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٦٤ ، ص ٥٧٧ وما بعدها .

(٣٢) اريك فروم : الخوف من الحرية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، صدر عن المؤسسة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٧٢ . ص ١٦٨ .

(٣٣) مهدي عامل : بحث في أسباب الحرب الاهلية في لبنان ، صدر عن دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ص ٥١ .

(٣٤) صادق جلال العظم : الصهيونية والصراع الطبقي ، دار العودة ، بيروت ، ١٩٧٥ ، ص ٣٠ وما بعدها .

(٣٥) عبد العزيز الدوري : مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، صدر عن دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٦٩ ، ص ١٣٦ و ص ١٣٧ .

(٣٦) سمير امين : التراكم على الصعيد العالمي ، صدر عن دار ابن خلدون ، بيروت ، ١٩٧٥ ، ص ٣٦ .

(٣٧) هشام شرابي ؛ مقدمات لدراسة المجتمع العربي ، صدر عن الدار المتحدة للنشر ، ١٩٧٥ ، ص ٥٠ .

(٣٨) ماركس : بؤس الفلسفة ، مصدر مذكور ، ص ١٢٨ .

(٣٩) ماركس ، رأس المال ، الكتاب الاول ، الجزء الأول منه ، مصدر مذكور ، ص ١٢٨ .

(٤٠) زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، صدر عن دار الشروق ، بيروت ، ١٩٧٤ ، ص ١٨ .

(٤١) سمير امين : التراكم على الصعيد العالمي ، مصدر مذكور اعلاه ، ص ٤٠ وما بعدها .

(٤٢) مجلة الفكر العربي الصادرة عن معهد الانماء العربي ، بيروت ، ١٩٧٨ ، العدد ٢ .

(٤٣) عبدالله العروي : تاريخ المغرب ، محاولة في التركيب ، صدر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٧ ، ص ١٠

(٤٤) كلود ليفي ستروس : الانثروبولوجيا البنيوية . صدر عن وزارة الثقافة ، دمشق .

(٤٥) محمود امين العالم : البحث عن اوروبا ، صدر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٥ ، ص ١٧ .

(٤٦) محمد وقيدي : فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار ، صدر عن دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ١٦٣ و ص ١٦٤ .

(٤٧) راجع كتاب جون هرمان راندال : تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمه ، صدر عن دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٥ ، طبعة ٢ ، جزء ١ ، من الفصل الاول . وحتى الأخير .

(٤٨) راجع بهذا الخصوص كتاب ادوار كار: ما هو التاريخ : ترجمة ماهر كيالي وبيار

عقل ، صدر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٦ ، الطبعة الأولى ، الفصل الاول .

(٤٩) فرانتز فانون : معذبو الأرض ، ترجمة سامي الدروبي والدكتور جمال الأتاسي ، صدر عن دار القلم ، بيروت ، بدون تاريخ ، المقدمة .

(٥٠) سمير امين : التطور اللامتكافىء ، صدر عن دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٤ ، ص ٢٦٣ وما بعدها .

(٥١) عبدالله العروي : الايديولوجية العربية المعاصرة ، صدر عن دار الحقيقة ، بيروت، ١٩٧٣ ، ص ٤٠ .

(٥٢) نازك الملائكة « التجزيئية في المجتمع العربي » ، صدر عن دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٤، ص ٢٣ .

(٥٣) نفس المصدر السابق ، ص ١٤ .

(٥٤) راجع كتاب يوجين فارغا : القضايا الاقتصادية ـ السياسية للرأسمالية ، ترجمة احمد فؤاد بلبع ، صدر عن دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ٦٠ ومابعدها .

(٥٥) راجع كتاب طيب تيزيني « من التراث الى الثورة » صدر عن دار ابن خلدون ، بيروت ، ١٩٧٦ ، وراجع كتابه « حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث » ، صدر عن دار دمشق ، دمشق ، ١٩٧٣ ، ص ٢١ ومابعدها .

(٥٦) راجع أسباب ذلك وقوانينه في كتابنا « مسألة البنية التحتية للقضية القومية واتجاه قانون القيمة في العالم العربي » يصدر قريباً عن دار ابن خلدون .

(٥٧) راجع كتاب غوندرا فرانك ؛ « البرجوازية الرثة والتطور الرث»، ترجمة هيثم الايوبي ، صدر عن دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧٣ ، ص ٩ وما بعدها .

(٥٨) سمير امين : التطور اللامتكافىء ، مصدر مذكور آنفاً ، ص ٢٣٠ وما بعدها .

(٥٩) هربرت ماركوز « الانسان ذو البعد الواحد » ترجمة جورج طرابيشي ، صدر عن دار الآداب ، بيروت ، ١٩٧١ ، الطبعة الثانية ، ص ١٥٩ وما بعدها

(٦٠) راجع كتابه « المتمرد » ترجمة عبد المنعم حفني ، صدر عن دار المطبعة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

(٦١) راجع سارتر « الوجود والعدم » ترجمة عبد الرحمن بدوي ، صدر عن دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٨ .

(٦٢) محمود امين العالم « البحث عن اوروبا » ، مصدر مذكور آنفاً ، ص ٢٠ ومابعدها .

(٦٣) راجع كتاب « نظريات الشخصية » ، مصدر مذكور سابقاً ، فصل آدلر .

(٦٤) راجع كتابه « ثورة الأمل » ترجمة ذوقان قرقوط ، منشورات دار الآداب ، بيروت ، ١٩٧٣ ، ص ١٤

(٦٥) راجع « البنيوية او موت الانسان » روجيه جارودي ، بالفرنسية .

(٦٦) اريك فروم « الخوف من الحرية » مصدر مذكور آنفاً ، ص ٢٠ وما يليها .

(٦٧) مصطفى حجازي « التخلف الاجتماعي ، مدخل الى سيكولوجية الانسان المقهور»، مصدر مذكور آنفاً ، ص ٥ .

(٦٨) « ثورات النمو الثلاث » تأليف بول بوريك ، ترجمة اديب عاقل ، صدر عن وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٦٢ ، ص ٦ .

(٦٩) سمير امين : التراكم على الصعيد العالمي . مصدر مذكور آنفاً ، ص ٢٣ و ص ٢٤ .

(٧٠) هاني الزعبي : بيان عن الثقافة ، صدر عن دار القدس ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ٥٥ وما بعدها .

(٧١) ماركس : رأس المال ، مصدر مذكور آنفاً الجزء الاول من الكتاب الأول ص ٢٦٨ .

(٧٣) آرنست ماندل « النظرية الاقتصادية الماركسية » ، ترجمة جورج طرابيشي ، صدر عن دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ٨ الجزء الأول .

(٧٤) ماركس : رأس المال ، مصدر مذكور ، الجزء ٣ من الكتاب الأول ص ٣٢١ وما بعدها .

(٧٥) بول بران « الاقتصاد السياسي للتخلف » مصدر مذكور آنفاً ، ص ٢١٠ وص ٢١١ .

(٧٦) المصدر السابق ، ص ٢١٢ .

(٧٧) ماركس ، رأس المال ، مصدر مذكور ، الكتاب الاول ، الجزء الأول منه ص ٢٢٤ .
(٧٨) آرنست ماندل « النظرية الاقتصادية الماركسية ، مصدر مذكور اعلاه ، ص ٩ ، جزء ١ .
(٧٩) سمير امين « التطور اللامتكافىء » مصدر مذكور آنفاً ص ٢٦٢ وما بعدها .
(٨٠) سمير امين « التراكم على الصعيد العالمي » مصدر مذكور سابقاً ، ص ٢٤ .
(٨١) كريستيان بالوا : الاقتصاد الرأسمالي العالمي ، ترجمة عادل عبد المهدي ، صدر عن دار ابن خلدون ، بيروت ، ١٩٧٨ ، ص ١٥ .
(٨٢) سمير امين « التراكم على الصعيد العالمي » مصدر مذكور ، ص ٢٣٧ .
(٨٣) « الامبريالية وقضايا التطور الاقتصادي في البلدان المتخلفة » ، اندريه غوندرا فرانك ، موريس دب ، وغيرهما ، ترجمة عصام خفاجي ، صدر عن دار ابن خلدون ، بيروت ، ١٩٧٤ ، ص ١٠٤ .
(٨٤) جورج قرم « الاقتصاد العربي امام التحدي » ، صدر عن دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٧، ص ٥ .
(٨٥) نفس المصدر السابق ، ص ٦ .
(٨٦) المصدر السابق ، ص ٥ .
(٨٧) مصطفى حجازي : التخلف الاجتماعي ، مدخل إلى سيكولوجية الانسان المقهور ، مصدر مذكور آنفاً ، ص ٧ .
(٨٨) المصدر نفسه ، اعلاه ، ص ٣٠ .
(٨٩) ايف لاكوست « جغرافية التخلف » باللغة الفرنسية ، الطبعات الاجتماعية .
(٩٠) احسان مرّاش « الحياة الجديدة » ، عودة الى يوميات برجوازي صغير ، صدر عن دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ٢٦ .
(٩١) مصطفى حجازي ، «مدخل الى سيكولوجية الانسان المقهور » مصدر مذكور ، أعلاه ، ص ٣٦ .
(٩٢) راجع كتاب « الانثى هي الاصل » بقلم الدكتورة نوال السعداوي ، صدر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٤ .

(٩٣) نفس المصدر السابق .
(٩٤) راجع ديوان حسب الشيخ جعفر « الطائر الخشبي » ، صدر عن وزارة الاعلام ، بغداد ، ١٩٧٢ .
(٩٥) رأس المال ، ماركس ، مصدر مذكور الجزء ١ من الكتاب الاول ، المقدمة بقلم ماركس .
(٩٦) راجع كتاب جيمس كولينز « الله في الفلسفة الحديثة » ترجمة فؤاد كامل ، صدر عن مكتبة الغريب ، القاهرة ، ١٩٧٣ . مجمل الكتاب .
(٩٧) نفس المصدر السابق .
(٩٨) صادق جلال العظم : نقد الفكر الديني ، صدر عن دار الطليعة ، بيروت ، طبعة ثانية .
(٩٩) راجع سيجموند فرويد : افكار لازمنة الحرب والموت ، ترجمة سمير كرم ، صدر عن دار الطليعة ، بيروت .
(١٠٠) اسماعيل فهد اسماعيل : رواية « كانت السماء زرقاء » ، صدر عن دار العودة ، بيروت ، كتبت هذه الرواية عام ١٩٦٥ بعد أن تعرضت قوى الخير للابادة ، كما يقول المؤلف نفسه .
(١٠١) محمد عمارة : مسلمون ثوار ، صدر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت .
(١٠٢) البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، صدر عن دار النهار ، بيروت .
(١٠٣) راجع زين نور الدين زين : نشوء القومية العربية ، صدر عن دار النهار ، بيروت .
(١٠٤) التوسر : قراءة رأس المال ، مصدر مذكور سابقاً ، جزء ٢ ، ص ٧ .
(١٠٥) « نحن والتاريخ » تأليف قسطنطين زريق ، صدر عن دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٤ ، ص ٢٠٨ .
(١٠٦) المصدر السابق ، ص ٢١٢ .
(١٠٧) زكي الارسوزي ، المؤلفات الكاملة ، فصل العهد الجاهلي هو عهدنا الذهبي ،

ص ٨١ وما بعدها ، صدرت عن الادارة السياسية للجيش والقوات المسلحة ، دمشق ، ١٩٧٣ .

(١٠٨) نحن والتاريخ ، مصدر مذكور ، اعلاه ، ص ٩٨ .

(١٠٩) طيب تيزيني ، من التراث الى الثورة ، مصدر مذكور آنفاً ، ص ٩٠ .

(١١٠) نفس المرجع السابق ، ص ٣١٦ .

(١١١) وضاح شرارة : المسألة التاريخية في الفكر العربي ، صدر عن معهد الانماء العربي ، فرع لبنان ، ١٩٧٧ ، ص ٢٤٢ .

(١١٢) قسطنطين زريق ، نحن والتاريخ ، مصدر مذكور ، ص ٤٢ ومابعدها واستشهد به ، ايضاً ، وضاح شرارة .

(١١٣) عبدالله العروي : تاريخ المغرب ، محاولة في التركيب ، مصدر مذكور سابقاً ، ص ٣٧٠ .

(١١٤) « التماهي » رؤية انفسنا في الشيء امامنا ، راجع كتاب « مدخل الى سيكولوجية الانسان المقهور » مصدر مذكور .

(١١٥) سارتر « الوجود والعدم » مصدر مذكور سابقاً .

(١١٦) راجع كتابة « الانثروبولوجية البنيوية » مصدر مذكور آنفاً .

(١١٧) « الاقتصاد السياسي للتخلف » توماس سنتش ، مصدر مذكور آنفاً .

(١١٨) « التجزيئية في المجتمع العربي » ، نازك الملائكة ، مصدر مذكور آنفاً .

(١١٩) المصدر اعلاه .

(١٢٠) ماركس « الايديولوجية الالمانية » مصدر مذكور سابقاً ، ص ٧٢ .

(١٢١) « الاقتصاد السياسي للتخلف » توماس سنتش ، مصدر مذكور اعلاه .

(١٢٢) بول بيروك « مأزق العالم الثالث » صدر عن دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٦ .

(١٢٣) طيب تيزيني « من التراث الى الثورة » مصدر مذكور سابقاً .

(١٢٤) زكي نجيب محمود « تجديد الفكر العربي » مصدر مذكور آنفاً .

(١٢٥) راجع كتاب اودنيس « الثابت والمتحول » ٣ اجزاء ، صدر عن دار العودة ، بيروت .

(١٢٦) وضاح شرارة « المسألة التاريخية في الفكر العربي » ، مصدر مذكور سابقاً .
(١٢٧) مكسيم رودنسون « الماركسية والعالم الاسلامي » صدر عن دار الحقيقة ، بيروت .
(١٢٨) جورج كلاوس « لغة السياسة » صدر عن وزارة الثقافة ، دمشق .
(١٢٩) استثني ، هنا ، بعض اعمال مهدي عامل فقط .
(١٣٠) مثل مصطفى زيور رغم خدماته في ترجمة اعمال فرويد ، وصاحب كتاب « تحليل الذات العربية » الذي صدر اجزاء عن دار الطليعة ، بيروت ، واستثني ، هنا ، الدكتور مصطفى حجازي في كتابه « مدخل الى سيكولوجية الانسان المقهور » .
(١٣١) راجع اريك فروم في كتابه « امل القرن العشرين » مصدر مذكور آنفاً .
(١٣٢) راجع كتاب ارنست ماندل، مختصر « النظرية الاقتصادية الماركسية » ، صدر عن دار الحقيقة ، بيروت .
(١٣٣) راجع فرويد في كتابه « التحليل النفسي والفن » ترجمة جورج طرابيشي ، صدر عن دار الطليعة ، بيروت ،
(١٣٤) راجع رواية مارسيل بروست « البحث عن الزمن المفقود » ترجمة الياس بدوي ، صدر عن وزارة الثقافة ، دمشق ، الجزء ١ .
(١٣٥) كلود ليفي ستروس « الانتروبولوجيا البنيوية » مصدر مذكور آنفاً .
(١٣٦) آرنست ماندل في كتابه المطول « النظرية الاقتصادية الماركسية »، الجزء ١ ، مصدر مذكور آنفاً .
(١٣٧) الياس مرقص في كتابيه « نقد الفكر المقاوم » و« نقد الفكر القومي » صدرا عن دار الطليعة ، بيروت .
(١٣٨) وضاح شرارة « المسألة التاريخية في الفكر العربي » مصدر مذكور سابقاً .
(١٣٩) راجع طيب تيزيني في كتابه « من التراث الى الثورة » . وعبد الله العروي في كتابه « الايديولوجية العربية المعاصرة » مصدران مذكوران سابقاً .
(١٤٠) راجع توفيق الحكيم في روايته « عودة الروح » وكتابه « عودة الوعي » . ونجيب محفوظ في روايتيه « الكرنك » و « ثرثرة فوق النيل » .

# فهرس

* يجب أن لا نذهب من المعنى الى التاريخ ، بل من التاريخ إلى المعنى ؛ وفي بنية المجتمع السلعي التي اطبق عليها نمط الانتاج الرأسمالي العرضُ يسبق الطلبَ ويفتح أسواقه ويخلق الرغبات والحاجات والشهوات الاجتماعية المادية والمعنوية منها .

* في الدول الرأسمالية المركزية وقد استولى نمط الانتاج الرأسمالي على التشكيلات الاقتصادية ـ الاجتماعية ظهر الانسان « ذو البعد الواحد » ، الانسان الذي لا يدرك ولا يتعامل إلا بالمقولات والمفاهيم الرأسمالية ، الأمر الذي يعني انتفاء امكانية تفجر ثورات جذرية ذات افق غير الأفق الرأسمالي .

* كما أنّ الانتاج الرأسمالي ادى الى التراكم السلعي في الدول الأولى فظهرت نظرية « الاستعمار المنهجي » وفتحت بلدان آسيا وافريقيا لتصبح دولاً تابعة ، وقطاعاتها الانتاجية ومؤسساتها وحتى شوارعها ومرافئها عبارة عن امتدادات لمؤسسات وشوارع الدول الأولى .

* إن الانسان في دول التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية المختلطة التابعة يعيش انماطاً مختلفة من انماط الانتاج ؛ ويحس بهامشيته ، مما يخلق انواعاً من الأمراض النفسية ـ الاجتماعية ومنها مرض « الشيزوفر
يهوى أن « يرى » المايوه البيكيني ولا يملكُ أن يدع أخته ، زو
ترتديه ، يحب أن يراقص الفتيات على آخر الصيحات الموسية
ويمنع أهله من فعل ذلك ؛ إنه إنسان يعيش الانهيارات وا
الاقتصادية والاجتماعية وحتى الايديولوجية والنفسية . إنه الان
« يحضر غيابه » عن قدره ، ويرى أبعاداً متناقضة من انماط العيش
الإنسان المؤهل ، لذلك ، للثورة .

EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth – Paris